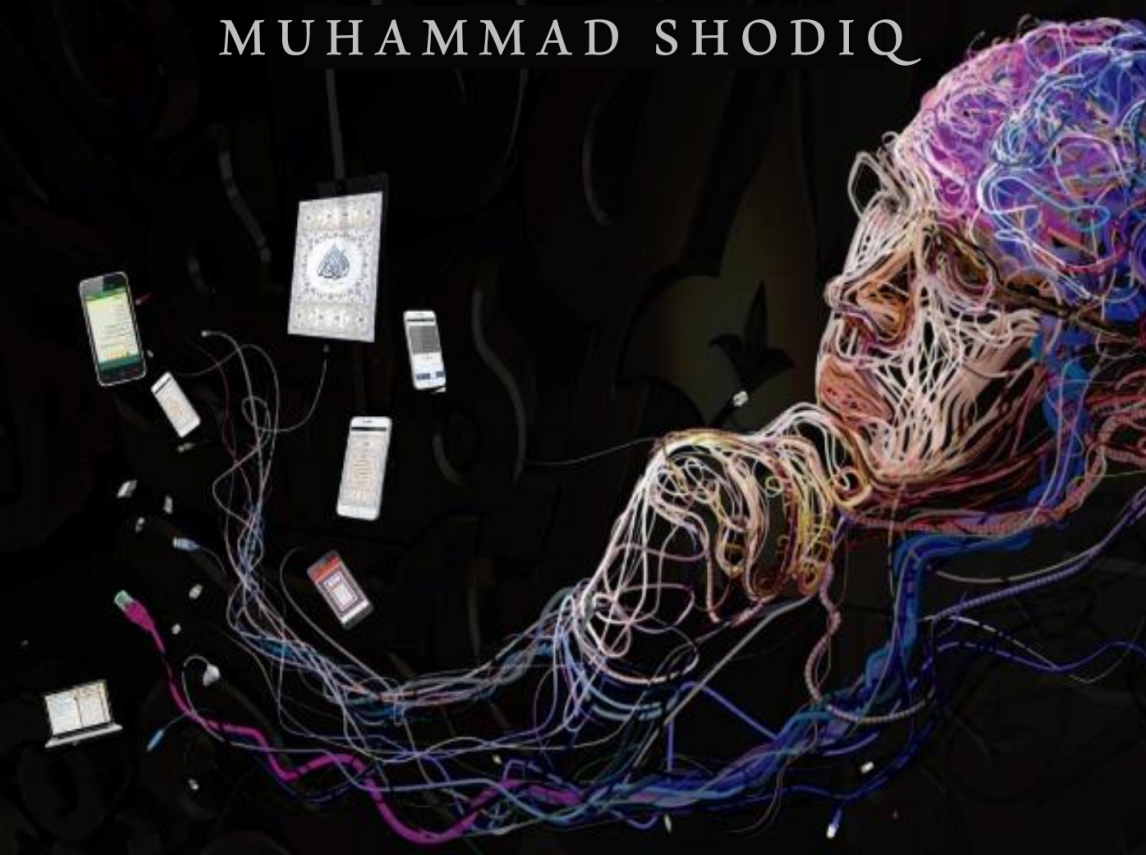
PTIQ PRESS

MUHAMMAD SHODIQ



METODE MANTHIQI

Logika Kontekstual-Integratif Tafsir Alquran

PENGANTAR

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

(Rektor Universitas PTIQ Jakarta)

INSTITUT PERGURUAN TINGGI ILMU AL-QUR'AN
INSTITUT
PTIQ
JAKARTA

بسم الله الرحمن الرحيم

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Dr. Muhammad Shodiq, M.A.

METODE MANTHIQĪ

Logika Kontekstual-Integratif Tafsir Al-Qur'an

Kata Pengantar : Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar

(Rektor Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta)

PTIQ PRESS
JAKARTA
2019

xviii + 334 halaman, 15 x 23cm
ISBN: 978-623-91336-9-6
Judul: Metode *Manthiqī*
Logika Konstekstual - Integratif Tafsir Al-Qur'an

Penulis: Dr. Muhammad Shodiq, M.A.
Penyunting: Abd. Muid N
Desain Sampul: Khayra FN
Kaligraf: Ahmad Rozin
Pewajah Isi: Gibran AN

Cetakan 1, Desember 2019

Diterbitkan oleh :
Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran
Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Telepon: +62-21-7690901
Mobile : +62-856-1177-495
E-Mail: ptiqpress@gmail.com
Website: https://www.ptiq.ac.id/

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
(Rektor Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta)

بسم ٱللَّهِ ٱلرَّحمن ٱلرَّحيم

Kajian tafsir al-Qur'an mengalam proses dinamika yang cukup panjang dalam sejarah perkembangannya dari masa klasik salaf hingga kontemporer, demikian ini sampai membentuk diri dalam disiplin ilmu tersendiri yaitu "Ilmu Tafsir" dengan berbagai topik pokok pembahasannya. Disamping itu pada proses penafsiran sepanjang perkembangannya mengemuka ragam metode dan corak, sehingga dengannya menghasilkan produk tafsir yang beragam, dan produk-produk ekslampar kitab-kitab tafsir yang beredar memperlihatkan fakta itu. Demikian ini tidak lepas dari latar belakang faktor dan masalah yang membentuknya -sebagaimana dalam buku ini diuraikan- bahwa karena kriteria al-Qur'an yang masih orisinal, adanya perintah al-Qur'an untuk ditafsirkan, pengaruh ideologi mufasir, terdapat persentuhan pemikiran dan ilmu dengan yang nonmuslim, adanya perbedaan sumber rujukan, terdapat orientasi kontekstual mufasir, termasuk adanya spesialisasi keilmuan mufasir dan karena adanya gaya analisis dan model penulisan mufasir, maka menuntut adanya berbagai cara untuk sampai pada suatu penafsiran yang kemudian disebut dengan metode dan corak tafsir itu.

Namun semuanya tak lepas dari orientasi yang sama yaitu untuk memahami al-Quran, menguak apa yang terkandung pada ayat-ayatnya guna dijadikan sebagai petunjuk dan pedoman umat manusia dalam menjalani kehidupan, sesuai dengan tuntutan zamannya. Di sisi lain secara medologis penafsiran al-Qur'an juga selama ini dilakukan dengan dua pendekatan, tekstual dan kontekstual, Meski demikian, dua pendekatan ini dinilai tidak lepas dari kelebihan dan kekurangannya.
Sebagai Rektor Institusi PTIQ Jakarta dengan segenap civitas yang ada, kami menyadari akan tuntutan perwujudan visi besar dan mulia dalam pengkajian dan pengembangan keilmuan berbasis al-Quranyang bertujuan :

1. Menghasilkan sarjana dan ilmuan yang memiliki kapabilitas dan integritas sesuai dengan nilai-nilai al-Qur'an.
2. Menghasilkan sarjana yang berilmu amaliyah, beramal ilmiah serta berakhlakul karimah mampu memahami dan mengaktualisasikan nilai-nilai al-Qur'an.
3. Menghasilkan penelitian yang unggul dan dipublikasikan pada level nasional dan internasional.
4. Menghasilkan karya-karya pengabdian pada masyarakat yang aktual dan aplikatif, dan salah satu dari perwujudan visi yang dimaksud adalah hadirnya di hadapan para pembaca buku Metode Manthiqī ini

Buku Metode Manthiqī merupakan karya ilmiah yang cukup mapan menalar secara rasional dan realistis tafsir al-Qur'an. Metode Manthiqī sebagai cara menafsirkan ayat al-Qur'an secara komprehensif dapat memadukan dua kutub antara tafsir tekstual dan kontekstual. Karya yang berharga ini selain dapat menambah khazanah pada dinamika perkembangan ilmu al-Qur'an di Indonesia, juga diharapkan mampu memberikan solusi dalam persoalan sosial khususnya dalam konteks Indonesia melalui penafsiran al-Qur'an yang logis, kontekstual, dan integratif.

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.

KATA PENGANTAR PENULIS

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

Alhamdulillah, segala puji hanya untuk Allah Swt. yang telah melimpahkan hidayah dan inayah-Nya sehingga buku ini dapat hadir mewarnai geliat akademisi ilmu al-Qur'an yang tidak pernah berhenti mengkaji dan meneliti pesan-pesan kontekstual al-Qur'an. Salawat dan salam untuk hamba-Nya yang termulia, Nabi Agung Muhammad Saw., beserta keluarga sucinya dan para Sahabat setianya. Sejahtera juga semoga senantiasa tercurah kepada orang tua, keluarga, guru, kawan, kerabat, dan semua yang berkontribusi dan berperan atas terbitnya buku ini.

Buku ini hadir sebagai hazanah baru metode tafsir kontemporer yang kontekstual-integratif tanpa mengabaikan teks. Bangunan logika penafsiran al-Qur'an dibahas dalam buku ini secara detail dengan tahapan-tahapan kesimpulan tafsir yang akomodatif sesuai dengan pesan al-Qur'an yang tidak terbatas ruang dan waktu. Dengan menggunakan alur logika yang sistematis dan benar, sehingga tafsir kontekstual-integratif yang dihasilkan dapat dipertanggungjawabkan secara empiris dan ilmiah.

Metode *Manthiqī* sebagai bangunan metodologis memiliki rancang bangun logika berfikir yang benar dan bediri diatas

unsur-unsurnya yang kokoh terdiri dari prinsip, kaidah, sumber, pendekatan dan gaya tafsir, juga dengan melalui tahapan-tahapan berfikir yang konsisten dengan melihat objek-objek konteksnya, mulai dari konteks literal, kronologi, hukum, hingga konteks kontemporer. Setelah itu, disimpulkan dengan tahapan mulai dari memahami tujuan ayat, melepaskan subjektifitas (lokalitas) tempat, masa, dan pelaku, mengambil kaidah universal ayat, dan menerapkan pada objek baru.

Metode *Manthiqī* merupakan bentuk kritik terhadap tafsir tekstual dan kontekstual sehingga keduanya bisa saling bersinergi dan berintegrasi. Sebagai hasil penelitian karya ini juga bertujuan untuk memformulasikan metode penafsiran atau interpretasi logis dalam bentuk metode *Manthiqī*. Metode *Manthiqī* memberikan solusi dalam persoalan sosial khususnya dalam konteks Indonesia melalui penafsiran logis tafsir al-Qur'an yang kontekstual-integratif. Untuk itu dalam buku ini dijelaskan operasionalisasi metode *Manthiqī* yang membidik penafsiran dari sisi metodologi berfikir yang logis. Selain itu dibahas tuntas proses integrasi secara universal berbagai metode tafsir pada kasus khusus sehingga tidak terpaku pada perspektif tertentu, akan tetapi proporsional sesuai dengan kebutuhan masyarakat dan sosial. Dan selanjutnya adalah mengungkap alur logika tafsir kontekstual sehingga penafsiran kontektual yang dihasilkan memiliki kerangka konseptual yang jelas sebagai bukti bahwa penafsiran tersebut sesuai dengan logika berfikir yang benar.

Buku ini diharapkan mampu memperkaya khazanah intelektual Islam di bidang metodologi tafsir al-Qur'an karena benturan ajaran Islam dengan masyarakat modern hendaknya disikapi secara bijak agar Islam dapat membuktikan eksistensinya di tengah derasnya arus globalisasi dan tantangan desrupsi zaman. Oleh sebab itu, dibutuhkan sebuah metode dan

paradigma baru agar al-Qur'an dapat menjadi solusi terhadap berbagai polemik yang melanda umat manusia kapan pun.

Buku ini juga berupaya memberikan wacana baru bahwa Islam tidak bertentangan dengan nilai yang berkembang pada setiap kala. Ajaran agama Islam sangat fleksibel dan selalu mengakomodir berbagai kebutuhan umat manusia. Penafsiran terkstual seringkali disebabkan oleh tindakan penafsir yang terjebak pada perilaku mengisolasi teks, sehingga ajaran Islam menjadi kaku dan tidak relevan dengan perkembangan zaman.

Yang terakhir, buku ini membuka jalan bagi kajian metodologi tafsir untuk menemukan dan mengungkap teori atau metode baru yang mampu mengakomodir secara universal kebutuhan umat manusia. Buku ini juga sekaligus memunculkan metode baru dalam tafsir kontekstual agar semua khalayak, baik akedemisi, maupun pemerhati bidang ilmu al-Qur'an mampu melihat bangunan logika menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan alur berfikir yang benar.

Hadirnya buku ini merupakan spirit dari pengembangan kajian tafsir di kalangan para generasi millenial khususnya mahasiswa Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) di Indonesia. Harus dibangun sebuah tradisi intelektual dan ruang-ruang diskusi yang mampu mengasah nalar serta logika penafsiran al-Qur'an dengan kontrol dan rambu-rambu yang jelas. Mahasiswa atau kaum akademis wajib dikenalkan sebuah bangunan canggih alur logika penafsiran al-Qur'an yang komprehensif dari berbagai kajian dan integrasi keilmuan.

Buku ini tidak mungkin tanpa kekurangan, oleh karena itu saran konstruktif sangat penting guna peningkatkan kualitas. Semoga karya ini memberikan manfaat bagi umat muslim secara luas, bahkan umat lintas Agama sekalipun sehingga Islam

diperkenalkan sebagai sebuah agama yang juga erat dengan kajian dan riset yang empiris.

Jakarta, 15 Desember 2019

Dr. Muhammad Shodiq, MA

TRANSLITERASI

ا	a	س	s	ل	l
ب	b	ش	sy	م	m
ت	t	ص	sh	ن	n
ث	ts	ض	dh	و	w
ج	j	ط	th	ه	h
ح	h	ظ	zh	ء	’
خ	kh	ع	‘	ي	y
د	d	غ	gh		
ذ	dz	ف	f		
ر	r	ق	q	ة	ah; at (bentuk sambung)
ز	z	ك	k	ال	al- atau l (kata sandang)

Vokal Panjang		Vokal Pendek		Diftong	
ـَا	ā	ـَ	a	ـَي	ayy
ـُو	ū	ـُ	u	وّ ـُ	uww (ū pada akhir kata)
ـِي	ī	ـِ	i	ـِ يّ	iyy (ī pada akhir kata)
				وَ	aw

CARIUSTADZ

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA. ..... **v**

KATA PENGANTAR PENULIS ..... **vii**

PEDOMAN TRANSLITASI ..... **xi**

DAFTAR ISI ..... **xiii**

BAB I

ISU-ISU FAKTUAL METODE TAFSIR KLASIK DAN KONTEMPORER **1**

BAB II

KAJIAN DAN RISET METODOLOGI TAFSIR KONTEMPORER **19**

BAB III

DISKURSUS LOGIKA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN **29**

Logika dalam Paradigma Tafsir al-Qur'an 29

Objek Akal, Subtansi, dan Ruang Lingkup Logika

dalam al-Qur'an 39
Epistemologi Berpikir dalam al-Qur'an 49
Mantik Sebagai Basis Logika Tafsir Kontemporer 52

BAB IV
DINAMIKA METODOLOGI TAFSIR, DARI KLASIK HINGGA KONTEMPORER 71
Metode Tafsir Klasik-Pertengahan 72
Metode Tafsir Modern-Kontemporer 74
Interpretasi Logis dalam Paradigma Metode Tafsir Kontemporer 83

BAB V
DISTINGSI TIPOLOGI METODE DAN CORAK TAFSIR 93
Faktor-faktor Kemunculan Metode dan Corak Tafsir 93
Orisinalitas al-Qur'an 94
Perintah al-Qur'an 94
Ideologi Mufasir..... 94
Pemikiran dan Ilmu Nonmuslim 95
Perbedaan Sumber Rujukan 95
Orientasi kontekstual Mufasir 96
Spesialisasi Keilmuan Mufasir 96
Gaya (*Uslūb*) Analisis dan model Penulisan Mufasir .. 97
Ragam Metode dan Corak Tafsir 98
Metode Tafsir 98
Corak Tafsir 104

Nilai Metode dan Corak Tafsir 113

BAB VI

TAKWIL DAN TAFSIR-KONTEKSTUAL-INTEGRATIF 117

Takwil dalam Perdebatan Logika Tafsir-Kontekstual-Integratif 117

Epistemologi Tafsir-kontekstual-Integratif 123

Tafsir-Kontekstual Muktabar 128

Tafsir-Kontekstual-Batil 128

BAB VII

KRITIK TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL 133

Metodologi Kritik Tafsir 137

Teks dan Konteks dalam Tafsir-Kontekstual-Integratif.. 141

Teks dan Konteks dalam Proses Pencarian Makna 144

Teks dan Konteks Sebagai Pijakan Tafsir-kontekstual-Integratif 150

Logika Sebagai Prinsip Kritik Tafsir Tekstual dan Kontekstual 154

BAB VIII

METODE MANTHIQĪ, KRITIK TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL 157

Metode Manthiqī dalam Tafsir Kontemporer 157

Definisi Operasional Metode Manthiqī 157

Unsur-unsur Metode Manthiqī 158

Kerangka Konseptual Metode Manthiqī dalam

Penafsiran al-Qur'an 162

Hierarki Kontekstualitas Tafsir al-Qur'an Integratif .. 162

Tahapan Penarikan Kesimpulan Tafsir-kontekstual-Integratif-Kontemporer 181

Posisi Metode Manthiqī dalam Metodologi Tafsir..... 186

BAB IX

APLIKASI METODE MANTHIQĪ 187

Logika Tafsir Kata Awliyā' surah al-Mā'idah ayat 51 Dalam Konteks Indonesia 187

Konteks Literal 188

Konteks Histori dan Kronologi 218

Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum 228

Konteks Kontemporer 230

LOGIKA TAFSIR KATA KHALĪFAH SURAH AL-BAQARAH AYAT 30 DALAM KONTEKS INDONESIA 233

Konteks Literal 234

Konteks Histori dan Kronologi 256

Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum 259

Konteks Kontemporer 260

Konsep Negara Islam dalam Konteks Indonesia 263

Khilāfah dalam Negara Republik Indonesia 269

Menimbang Konsep Khilāfah HTI Di Indonesia 385

GLOSARIUM..... 295

INDEKS **303**

DAFTAR PUSTAKA **307**

TENTANG PENULIS **333**

BAB I
ISU-ISU FAKTUAL METODE TAFSIR KLASIK DAN KONTEMPORER

Dilihat dari sisi metodologi, penafsiran al-Qur'an dapat dilakukan dengan dua pendekatan, tekstual dan kontekstual.[1] Meski demikian, oleh al-Dzahabi dua pendekatan ini dinilai telah terjerembab pada kekeliruan metodologis. Pendekatan tekstual terkungkung pada penghambaan mutlak kepada teks sehingga kerap mengabaikan tiga pelaku utama penafsiran yaitu pengarang atau pembuat teks (*mutakallim*), pihak yang kepadanya teks tersebut disampaikan (*mukhāthab*), dan konteks (*siyāq*). Sementara pendekatan kontekstual tersungkur pada pemujaan konteks sehingga seringkali teks diseret dan ditundukkan sesuai

[1] Lihat pendapat Abdullah Saeed yang membagi tipologi penafsiran al-Qur'an kontemporer menjadi tiga, tekstualis, semi tekstualis, dan kontekstualis. Kelompok tekstualis, seperti kelompok Salafi meyakini bahwa makna al-Qur'an sudah pasti dan harus diaplikasikan secara universal. Sedangkan semi-tekstualis, seperti Ikhwanul Muslimin di Mesir dan Jama'ah Islamiah di India berusaha membela makna literal al-Qur'an dengan cara memakai idiom-idiom modern dan argumentasi rasional. Sementara kelompok kontekstualis seperti Fazlurahman, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Abdullah Saeed memahami al-Qur'an dengan tidak mengabaikan konteks politik, sosial, historis, budaya, dan ekonomi saat al-Qur'an diturunkan, dipahami, dan diaplikasikan. Baca Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2005.

selera penafsir dengan alasan kontekstualisasi dan adaptasi kekinian.[2]

Senada dengan pendapat al-Dzahabi, Nashr Hamid Abu Zayd mengatakan bahwa pendekatan tekstual dan kontekstual sama-sama mempresentasikan perspektif yang berbeda terhadap relasi antara interpreter (*mufassir*) dan teks. Tekstualis cenderung menafikan eksistensi mufasir karena membela teks dan fakta-fakta sejarah beserta kebahasaannya. Sementera kontekstualis tidak melupakan hubungan antara keduanya, teks dan mufasir, tetapi menegaskan dengan tingkat yang lebih dari berbagai kelompok dan memformulasikannya secara integratif.[3]

Di sisi lain, secara umum saat ini telah berkembang penafsiran al-Qur'an menggunakan empat metode, yaitu global (*ijmālī*), analisis (*taḥlīlī*), perbandingan (*muqāranah*), dan tematik (*mawdhū'ī*).[4] Sedangkan dari sisi corak penafsiran, terdapat

[2] Lihat, Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1986, hlm. 55. Aiman A. El-Desouky, "Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Quran and the Question of Method in Approaches to World Literature", *Journal of Quranic Studies*, Vol. 16, Issue 3, October 2014, Edinburgh University Press, hlm. 11-38.

[3] Nashr Hamid Abu Zayd, *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabī, 2005, hlm. 15-16.

[4] Metode global (*ijmālī*) dapat ditemukan penerapannya dalam *Tafsīr al-Jalālayn* karya bersama Jalaluddin al-Mahalli (w.864/1459) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911/1505), *Tāj al-Tafsīr* karya Muhammad Utsman al-Mirghani (w. 1268 H), dan ; *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Farid Wajdi (w. 1373/1940). Selanjutnya metode analisis (*taḥlīlī*), baik yang berbentuk riwayat (*ma'tsūr*) maupun hasil nalar (*ra'yu*), dapat ditemukan dalam *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl āyi al-Qur'ān* karya Ibn Jarir al-Thabari (w.310/923), *Ma'ālim al-Tanzīl* karya al-Baghawi (w.516 H), *al-Kasysyāf* karya al-Zamakhsyari (w. 538/1143), *al-Tafsīr al-Kabīr* (*Mafātīḥ al-Ghayb*) karya Fakhruddin al-Razi (w. 606/1210), *Tafsīr al-Khāzin* karya Khazin (w.725 H), dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* karya Ibn Katsir (w. 774/1373). Kemudian untuk metode perbandingan (*muqāranah*), dapat ditemukan dalam, *Durrat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Ta'wīl* karya al-Iskafi (w. 240 H) dan *al-Burhān fi Tawjīh Mutasyābih al-Qur'ān* karya al-Kirmani (w. 505/1111). Dan yang terakhir adalah metode tematik (*mawdhū'ī*) dapat ditemukan aplikasinya dalam *al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm* dan *al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm* karya Abbas al-Aqqad, *al-'Aqīdah min al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Abu Zahrah, *al-washāyā al-'Ashr* karya Mahmud Syaltut, dan *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya Abul A'la

tafsir sosial (*ijtimā'ī*), tafsir filosofis (*falsafī*), tafsir kebahasaan (*lughawī*), tafsir politis (*siyāsī*), tafsir tasawuf (*shūfī*), dan lain sebagainya. Semua model tafsir dengan beragam metode dan pendekatannya didasarkan atas perspektif yang menjadi keahlian dan spesialisasi masing-masing mufasir. Hal ini sesuai dengan pernyataan al-Dzahabi bahwa jika seorang mufasir memiliki bidang ilmu tertentu, maka penafsirannya akan sangat diwarnai oleh bidang keahliannya.[5]

Menyoal metode penafsiran tekstual, analisis terhadap teks al-Qur'an dengan berbagai metode sebenarnya sangat berperan penting dalam menggali kandungan makna teks. Namun, para mufasir dalam melakukan analisis teks sering terjebak pada paradigma tekstual sehingga mengabaikan konteks teks, baik aspek sosio-historis saat teks diturunkan maupun ketika akan ditafsirkan. Hal ini dapat memunculkan paradoksitas penafsiran yang kemudian memunculkan produk tafsir yang ekstrem dan eksklusif. Bahkan jika penafsiran tersebut diaplikasikan secara konkret dapat merusak tatanan sosial, terutama ketika dihadapkan pada tema yang berkaitan dengan isu sosial kemasyarakatan. Sehingga hasil penafsiran tersebut, alih-alih dapat menyelesaikan masalah dan menjadi petunjuk bagi umat manusia, malah sebaliknya, dapat membawa konflik dan malapetaka.[6]

---

al-Maududi (w.1979 M). Nashruddun Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 3, 32, 74, dan 151. Al-Farmawi, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Mawdhū'ī*, Kairo: Dār al-Hadīts, 1993, hlm. 74-75.

[5] Muhammad Husain al-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Menafsirkan al-Qur'an*, Penerjemah: Machnun Husain, Jakarta: Rajawali Press, 1986, hlm. 9.

[6] Misalnya contoh penafsiran secara tekstual yang digunakan oleh Sa'id Hawwa (w. 1988 M) dalam penafsiran ayat jihad. Ia berkesimpulan bahwa seorang Muslim dihalalkan membunuh orang kafir, karena mereka diyakini akan berusaha sebisa mungkin membunuh orang Muslim. Sedangkan, membunuh orang yang telah membunuh umat Islam terlebih dahulu adalah sebuah kewajiban bagi umat Islam. Hal tersebut berdasarkan penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 190,

Metodologi penafsiran tekstual menuai sejumlah kritik karena dinilai tidak relevan dengan masa modern yang mengalami banyak perubahan di bidang sosial, ekonomi, politik, dan lainnya. Abdullah Saeed dalam *Interpretating the Quran* menyebutkan bahwa penafsiran *legal-ethic* al-Qur'an dalam kitab fikih klasik tidak dapat memenuhi kebutuhan umat Islam dewasa ini. Oleh karena itu, jika wacana reinterpretasi al-Qur'an tidak segera dilaksanakan, maka *legal-ethic* al-Qur'an lambat laun akan segera diabaikan, dan umat Islam akhirnya mengabaikan pesan al-Qur'an.[7] Abu Zayd (W. 2003 M) menegaskan bahwa reinterpretasi teks al-Qur'an sesuai latar historis dan sosial originalnya, dengan menggantikan interpretasi lama dengan interpretasi yang lebih mutakhir adalah suatu keniscayaan. Hal tersebut dilakukan dengan mengarahkannya pada penafsiran al-Qur'an yang lebih humanistik dan maju, tanpa mengubah kata-kata harfiah teks al-Qur'an sedikit pun.[8]

Perlu ditegaskan kembali bahwa al-Qur'an dan jenis masyarakat Islam terbentuk dalam kaitan realitas sejarah dan tradisi yang sangat kontroversial dengan latar belakang sejarah

---

yang telah dihapus (di-*naskh*) oleh QS. al-Tawbah [9]: 5, sebagai perintah bagi umat Islam untuk memerangi kaum kafir. Sa'id Hawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salām, 2003), jil. 1, hlm. 441-443. Penafsiran model demikian bertolak belakang dengan pemahaman jihad yang dipahami oleh para mufasir klasik maupun kontemporer, di mana penyerangan hanya mungkin dilakukan, jika pihak musuh telah memulai terlebih dahulu, dan dalam situasi perperangan. Lihat misalnya, *al-Qur'ān al-'Azhīm* oleh Ibn Katsir, *Mafātīḥ al-Ghayb* oleh al-Razi, *Rūḥ al-Ma'ānī* oleh al-Alusi, *al-Kasysyāf* oleh al-Zamakhsyari, *Jāmi' al-Bayān* oleh al-Thabari, *Tafsīr al-Sya'rāwī* oleh Mutawalli Sya'rawi, *Tafsīr al-Wajīz* oleh Wahbah Zuhaili. Penafsiran ini juga telah terjebak pada pusaran bahasa, dan menjadikan kaidah kebahasaan sebagai tolak ukur kebenaran. Produk tafsir tersebut tentunya sangat ekstrem, dan seolah-olah mengabaikan universalitas ajaran Islam, di mana tujuan utama diutusnya Rasul dan para nabi adalah membawa misi kedamaian, dan rahmat bagi sekalian alam.

[7] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran: Towards a Contemporary Approach,* London dan New York: Routledge, 2006, hlm. 3.

[8] Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hlm. 4.

masyarakat Arab pada saat itu. Al-Qur'an memiliki substansi yang sangat sempurna, mulai dari dimensi moral, keagamaan, dan aturan sosial kemasyarakatan yang hadir sebagai respon terhadap persoalan-persoalan tertentu dan berseberangan dengan realitas sosial masyarakat yang ada. Bahkan tidak jarang solusi yang ditawarkan oleh al-Qur'an diiringi dengan alasan penurunan wahyu yang sangat detail, terutama pada kasus hukum dan etika sosial kemasyarakatan.[9]

Pada awal tahun 2017, Indonesia dilanda krisis pemahaman ayat al-Qur'an oleh umat Islam sendiri. Kasus penistaan agama[10] yang dituntutkan kepada Ahok atau Basuki Tjahaya Purnama, Gubernur DKI Jakarta oleh beberapa oknum umat Islam yang mengaku sebagai "Pembela al-Qur'an" merupakan bukti kuat bahwa ternyata masih banyak umat Islam salah memahami ayat al-Qur'an. Ayat al-Qur'an dipahami secara parsial dan tekstual tanpa melihat konteks serta *munāsabat* ayat tersebut.

Isu pluralisme agama di Indonesia telah menjadi perhatian banyak kalangan. Paradigma ini semakin hangat diperdebatkan sehingga memunculkan dua kelompok yang pro dan kontra. Pandangan pro Pluralisme Agama, pada umumnya, muncul pada masa modern, yang disebabkan oleh merebaknya pertikaian antar umat beragama. Kedua kelompok sama-sama menggunakan ayat al-Qur'an sebagai dasar justifikasi. Kelompok yang kontra menolak paham Pluralisme Agama, sebab al-Qur'an sebagai kitab suci dianggap telah diotak-atik, sehingga tidak sesuai dengan tradisi dan khazanah keilmuan klasik bahkan

[9] Misalnya mengenai saksi dua orang wanita. Dalam masalah kesaksian, dua orang wanita setara dengan satu orang laki-laki. Ratio legis-nya adalah jika salah seorang dari dua wanita itu lupa, maka yang lain dapat mengingatkannya. (QS. al-Baqarah [2]: 282). Atau misal tidak ditemukan dua orang saksi laki-laki, maka bisa diganti dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan.

[10] Ahok pada saat itu melakukan kunjungan kerja ke Kepulauan Seribu dan mengatakan kepada masyarakat: ……"jangan mau dibohongi pakai surat al-Mā'idah ayat 51……".

dianggap menyalahi teks suci itu sendiri.

Tafsir surah al-Mā'idah ayat-51 meniscayakan sebuah pembahasan mengenai hubungan muslim dan nonmuslim. Interaksi antara muslim dan nonmuslim adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. Perbedaan agama, suku, budaya dan ras sudah menghiasi setiap lini kehidupan. Karena itu, seorang muslim hendaknya mempunyai pandangan keagamaan yang *luwes,* inklusif, dan toleran terhadap umat agama lain (nonmuslim). Tujuannya adalah agar masyarakat dapat merasakan ketentraman dan kedamaian sebagaimana yang dicita-citakan oleh Islam itu sendiri. Sikap toleransi adalah manifestasi dari pandangan keagamaan yang toleran dan inklusif. Karena itu, sejumlah ayat al-Qur'an yang memosisikan kelompok agama lain sebagai umat yang termarjinalkan harusnya dipahami secara lebih kontekstual dan proporsional.

Menyoal interaksi antara Muslim dan nonmuslim inilah, surah al-Mā'idah ayat-51 kerap dijadikan dasar justifikasi untuk menilai nonmuslim (terutama Yahudi dan Nasrani) sebagai musuh. Ayat ini ditafsirkan sebagai ayat yang berbicara tentang pengangkatan nonmuslim sebagai *awliyā'* (bentuk jamak dari *walī* yang dalam konteks ayat ini dimaknai sebagai "pemimpin"). Kalangan tekstualis lebih condong menjadikan ayat-51 surah al-Mā'idah sebagai dasar utama untuk menilai nonmuslim sebagai musuh, karena pengangkatan nonmuslim menjadi *awliyā* adalah sama saja dengan mengikuti langkah mereka. Apalagi, nonmuslim dinilai akan senantiasa memusuhi umat Islam dan dikhawatirkan mereka akan membuka rahasia umat Islam dan akan melemahkan kekuasaan kaum Muslimin.

Menurut mereka, Allah membimbing hamba-Nya yang beriman dengan menjelaskan keadaan dan sifat buruk orang-orang Yahudi dan Nasrani supaya kaum Muslimin tidak mengangkat mereka sebagai pemimpin. Mereka hanyalah

pemimpin bagi kelompoknya masing-masing. Mereka saling tolong-menolong dan bahu-membahu menghadapi selain mereka. Oleh sebab itu, janganlah umat Islam mengangkat mereka sebagai penolong karena mereka adalah musuh yang sebenarnya. Mereka tidak mempedulikan penderitaan umat Islam bahkan tidak menghemat energi sedikit pun dengan tujuan untuk menyesatkan. Siapa yang mengangkat nonmuslim sebagai pemimpin, maka ia segolongan dengan mereka.[11]

Pendapat di atas juga didasarkan pada berfirman Allah: "*Siapa di antara kamu yang mengambil nonmuslim menjadi pemimpin maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka*." Pengangkatan nonmuslim menjadi pemimpin secara otomatis menuntut perpindahan kepada agama mereka. Loyalitas yang sedikit akan mendorong kepada yang banyak, lalu fase demi fase seorang hamba akan menjadi satu dengan mereka. "s*esungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang zalim"*. Jika kamu memberikan bukti kebenaran Islam kepada nonmuslim, sungguh mereka tidak akan mengikuti dan menaatimu.[12]

Selain itu, sebagaimana diketahui bahwa akhir-akhir ini bangsa Indonesia mengalami gejolak keagamaan yang sangat dahsyat. Faktanya kedaulatan negara Republik Indonesia secara politis telah memproklamasikan diri sebagai negara beragama, meskipun tidak menamakan diri menganut sistem teokrasi[13].

[11] Nashir al-Sa'di, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Dār Ibn Ḥazm: Lebanon, 2002, hlm. 235.

[12] Terdapat juga ayat al-Qur'an lainnya yang memerintahkan umat Islam agar tidak mengangkat Ahlulkitab maupun orang kafir menjadi *awliyā'*, yaitu QS. Ālu 'Imrān [3]: 28, QS al-Mā'idah [5]: 57, QS al-Mumtaḥanah [60]: 1, QS Ālu 'Imrān [3]: 118, dan QS al-Mujādilah [58]: 22. Nashir al-Sa'di, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān*, 235.

[13] Teokrasi adalah bentuk pemerintahan di mana prinsip-prinsip Ketuhanan memegang peran utama. Kata "teokrasi" berasal dari bahasa Yunani θεοκρατία (*theokratia*). θεος (*theos*) artinya *tuhan* dan κρατειν (*kratein*) artinya *memerintah*. Teokrasi artinya "pemerintahan oleh wakil tuhan". Dalam paham teokrasi, hubungan agama dan negara digambarkan sebagai dua hal yang tidak

Demikian ini oleh sebagian umat Islam dianggap sebagai bentuk dari hasil penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama. Namun bagi sebagian umat Islam yang lain cukup dilematis ketika dengan populasi mayoritas namun mereka hidup dengan menganut ideologi negara Pancasila berdasarkan UUD 1945. Dilema ini cukup serius sepanjang berdirinya negara ini dengan terus tidak berhenti upaya tuntutan penerapan syariah bahkan secara radikal menuntut berdirinya *khilāfah*, demikian ini juga tidak lepas dari klaim sebagai hasil tafsir ajaran-ajaran agama yang sama.

Selain itu, di Indonesia juga terjadi gejolak pendirian negara *khilāfah* yang menurut sebagian kelompok merupakan solusi dari permasalahan kepemimpinan di Indonesia. Akan tetapi faktanya, pemikiran *khilāfah* oleh kelompok Hizbut Tahrir Indonesia justru mengancam keutuhan persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Artinya kepemimpinan model ini sangat tidak sesuai dengan ideologi bangsa Indonesia. Oleh karena itu, dengan tegas pemerintah Indonesia secara resmi membubarkan HTI dari bumi Indonesia[14]. Pemerintah melalui Kementerian Hukum dan HAM (Kemenkumham) akhirnya resmi mengumumkan pembubaran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), menyusul terbitnya Peraturan Pemerintah Pengganti UU

---

dapat dipisahkan. Negara menyatu dengan agama, karena menurut paham ini pemerintahan dijalankan dengan firman-firman Tuhan, segala tata kehidupan, dalam masyarakat, bangsa dan negara dilaksanakan berdasarkan perintah Tuhan. Baca Azyumardi Azra, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education),* Jakarta*:* ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003.

[14] "Cabut SK badan hukum, Pemerintah resmi bubarkan HTI", [BBC *Online*], dalam http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-40651986, diakses 28 Juli 2017., Lihat juga "HTI Resmi Dibubarkan, Kemenkumham Cabut Status Hukumnya", [Tempo *Online*], 19 Juli 2017, dalam https://nasional.tempo.co/read/news/2017/07/19/078892580/hti-resmi-dibubarkan-kemenkumham-cabut-status-hukumnya, diakses 28 Juli 2017. Lihat juga "Alasan Pemerintah Bubarkan HTI", [Kumparan *Online*], dalam https://kumparan.com/muhamad-iqbal/alasan-pemerintah-resmi-bubarkan-hti, diakses 28 Juli 2017., Lihat juga "HIT Resmi Dibubarkan Pemerintah", [Kompas *Online*], dalam http://nasional.kompas.com/read/2017/07/19/10180761/hti-resmi-dibubarkan-pemerintah, diakses 28 Juli 2017.

(Perppu) Nomor 2 Tahun 2017 tentang Ormas dan mencabut status badan hukumnya. Pencabutan status badan hukum itu berdasarkan Surat Keputusan Menteri Hukum dan HAM Nomor AHU-30.AH.01.08 tahun 2017 tentang pencabutan Keputusan Menteri Hukum dan HAM nomor AHU-0028.60.10.2014 tentang pengesahan pendirian badan hukum perkumpulan HTI, sampai kemudian pihak HTI mengajukan kasasi ke MA atas putusan penolakan gugatan, dan akhirnya MA mengetok palu menolak kasasi perkara nomor 27 K/TUN/2019 itu oleh Hakim Agung IS Sudaryono, S.H., M.H. dan Dr. H.M. Harri Djatmiko, S.H., M.S. pada tanggal 14 Februari 2019. Meski demikian, bukan berarti perang dingin keagamaan dan polemik ini berakhir karena masih ada beberapa kelompok yang tetap bersikeras ingin menegakkan *khilāfah* di NKRI.

HTI dengan menggunakan dalih ayat-30 surah al-Baqarah berambisi merubah Indonesia menjadi negara Islam, bahkan terkesan memaksakan kehendak dan membabi buta. Padahal telah jelas bahwa Indonesia bukan negara Islam, akan tetapi negara kesepakatan sama seperti Madinah kala itu. Hal ini sesuai dengan pernyataan Ma'ruf Amin yang menyatakan bahwa negara Indonesia bukan *dār al-islām* (negara Islam), bukan *dār al-kufr* (negara kafir), dan bukan *dār al-ḫarb* (negara perang), melainkan adalah *dār al-'ahd* (negara kesepakatan, yaitu negara yang terbentuk berdasarkan sistem kesepakatan).[15] Ia juga mengatakan bahwa Indonesia bukan negara pertama yang menggunakan konsep "negara kesepakatan" yang dibangun oleh berbagai pihak dengan latar belakang agama yang berbeda.

Pada tahun 622 M, Nabi Muhammad Saw. lebih dahulu menggunakan konsep negara kesepakatan saat menetap di

[15] Rahmat Nur Hakim, "KH Ma'ruf Amin: Indonesia Bukan Negara Islam, tetapi Negara", *Artikel Online*, dalam https://nasional.kompas.com/read/2017/10/10/08462301/kh-maruf-amin-indonesia-bukan-negara-islam-tetapi-negara-kesepakatan, diakses 30 Juni 2018.

Madinah. Di sana, hidup pula para pemeluk agama selain Islam. Setibanya di Madinah, Nabi Muhammad Saw. bersama warga Madinah membuat sebuah kesepakatan bersama yang dikenal dengan Piagam Madinah. Piagam ini merupakan kesepakatan hukum yang harus dipatuhi oleh seluruh pemeluk agama di Madinah. Bahkan Nabi Muhammad Saw. mengatakan, siapa yang membunuh nonmuslim yang ada perjanjian dengannya, dia tidak akan mencium bau surga, apalagi masuk surga.[16] Oleh karena itu, dalam negara kesepakatan, setiap warga negara meski berbeda agama, wajib untuk saling melindungi dan hidup berdampingan secara damai. Jadi, tidak ada sistem pemerintahan yang baku dalam Islam. Hal yang terpenting adalah bahwa sistem pemerintahan tersebut dapat menegakkan nilai-nilai keadilan. Jadi tidak benar kalau Islam diidentikkan dengan *khilāfah*. Islam juga tidak mempermasalahkan sistem kerajaan, keamiran, dan republik. Yang penting pada prinsipnya ada *syūrā* (musyawarah) dan keadilan. Meski demikian, kelompok intoleran tidak dapat menerima sistem kenegaraan Indonesia sebagai negara kesepakatan.

Bahkan terkait negara Islam yang dipaksakan di Indonesia oleh HTI dan sejenisnya, Said Agil Siraj menegaskan bahwa Nabi Muhammad Saw. yang menjadi Nabi umat Islam tidak pernah menganjurkan berdirinya negara Islam. Selain itu, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan dasar negara Pancasila sudah seusai untuk menjaga persatuan Indonesia yang beragam. Nabi Muhammad Saw. tidak pernah mendeklarasikan negara Islam. Melainkan *civilization* sudah dari 15 abad yang lalu.[17]

---

[16] Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009, hlm. 295-296.

[17] Andi Hartik, "Said Aqil: Nabi Muhammad Tidak Pernah Mendeklarasikan Negara Islam", *Artikel Online*, dalam https://regional.kompas.com/read/2017/06/05/21403481/said.aqil.nabi.muhammad.tidak.pernah.mendeklarasikan.negara.islam. Diakses 6 Juni 2018.

Lingkaran Survei Indonesia (LSI) melaporkan bahwa berdasarkan hasil survei nasional LSI sejak periode 2005-2016, juga survei terakhir Jakarta pada bulan April 2017, demokrasi Pancasila itu yang diidealkan. Jawaban pemilih sejak 2005 sampai kini tidak banyak berubah. Yang menginginkan negara Islam selalu di bawah 10%. Yang menginginkan demokrasi liberal juga selalu di bawah 10 %. Yang menginginkan Demokrasi Pancasila selalu di atas 70%.[18] Dari hasil survei di atas dapat disimpulkan bahwa negara Islam tidak mengakar dalam batin rakyat Indonesia yang mayoritasnya beragama Islam. Demokrasi Liberal Barat juga masih asing bagi mayoritas publik Indonesia.

Anggapan sejumlah tokoh, sarjana, dan kelompok Islam di Indonesia bahwa konsep "Negara Islam" itu yang paling agamis, islami, dan qur'ani terbukti tidak benar sama sekali. Semua konsep sistem politik-pemerintahan atau sistem ekonomi adalah produk pemikiran kebudayaan manusia. Sebagaimana sistem-sistem politik-pemerintahan lain yang ada di muka bumi dewasa ini, konsep *Negara Islam* adalah hasil dari ijtihad, pemahaman, tafsir, dan pemikiran sekelumit umat manusia, baik para sarjana-ideolog maupun politisi-aktivis Muslim, sebagai bentuk respons atas perkembangan sosial-politik-ekonomi yang terjadi di wilayah mereka masing-masing. Doktrin Islam dan al-Qur'an itu tidak membicarakan secara spesifik sebuah sistem politik-pemerintahan maupun sistem perekonomian. Tidak ada aturan khusus tentang sistem ini. Islam dan al-Qur'an hanya membicarakan tentang pentingnya pemimpin yang adil, peduli dengan masalah keumatan, berjuang untuk kemakmuran dan kesejahteraan rakyat, dan lain sebagainya. Artinya, Islam hanya mempedulikan tentang etika, norma, nilai, dan tujuan

[18] Baca Nif atau Rmol, "Konsep Negara Islam Tidak Cocok di Indonesia", *Berita Online*, dalam http://www.rmoljabar.com/read/2017/05/05/42452/Konsep-Negara-Islam-Tidak-Cocok-di-Indonesia-, diakses 9 Agustus 2018.

dari sebuah tatanan pemerintahan, bukan soal sistem, bentuk, tipe, atau corak tatanan pemerintahan itu. Masalah keadilan, kemakmuran, kesejahteraan, perdamaian dan lain sebagainya bisa diwujudkan dalam sistem politik-pemerintahan dan sistem perekonomian apapun, baik demokrasi, monarki, Islamisme, sosialisme, maupun komunisme sekalipun. Oleh karena tidak ada aturan khusus tentang sistem politik-pemerintahan dalam Islam dan al-Qur'an, maka negara-negara yang mayoritas Muslim dewasa ini menggunakan sistem politik-pemerintahan yang berbeda-beda: ada yang menggunakan sistem "monarki Islam", Republik Islam, demokrasi, demokrasi semi-liberal, dan lain-lain. Bentuk sistem monarki Islam juga bermacam-macam: ada yang menggunakan sistem kerajaan (*mamlakah*), ke-*amīr*-an, kesultanan, atau ke-*khalīfah*-an. Ada yang monarki absolut, dan ada yang monarki konstitusional.[19] Jadi, penafsiran kelompok HTI dan sejenisnya terhadap surah al-Baqarah ayat-31 sangat tidak logis dan tidak kontektual. Oleh karena itu penting adanya sebuah kerangka logika yang mapan dalam menguak makna al-Qur'an secara sistematis.

Pro-kontra tafsir atas fenomena negara cukup fenomenal. Menurut Ridha'i Isfahani setiap metode dan corak tafsir tidak mampu, secara mandiri, menjawab penafsiran seluruh ayat-ayat al-Qur'an. Yang benar adalah masing-masing menjadi penyempurna bagi yang lainnya, dengan jalan memanfaatkan keseluruhannya terkait pembahasan suatu ayat maka akan didapatkan sebuah tafsir yang otoritatif dan sempurna.[20] Satu

[19] Negara yang menggunakan sistem monarki Islam ini seperti Saudi, UEA, Brunei, Qatar, Oman, Maroko, Malaysia, Bahrain, Yordania, dan Kuwait. Yang menggunakan nama Republik Islam misalnya Iran, Pakistan, Afganistan, dan Mauritania. Selebihnya, banyak negara-negara berbasis Muslim yang memakai sistem "Republik Sekuler". Baca Sumanto al-Qurthubi, *"Konsep Negara Islam itu Sekuler"*, Artikel Online, dalam http://redaksiindonesia.com/read/konsep-negara-islam-itu-sekuler.html, diakses 2 Agustus 2018.

[20] Ridha'i Isfahani, *Manthiq Tafsīr Qur'ān*, Qom: Intisyārāt Jāmā'at al-Mushthafā al-'Ālamiyyah, 1429, cet. ke-3, hlm. 325.

metode atau corak tafsir tertentu sebenarnya justru sektoral mempersempit dan membatasi makna ayat-ayat al-Qur'an pada wilayah tertentu.

Selain itu, selama ini juga pendekatan tafsir cenderung menginterpretasikan pesan al-Qur'an secara terpisah-pisah yang justru memunculkan persoalan baru. Hal ini dikuatkan oleh penelitian Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean bahwa selama kurang lebih empat belas abad, warisan intelektual Islam telah diperkaya oleh berbagai bentuk perspektif dan pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an. Meskipun demikian, sampai saat ini masih terdapat kecenderungan umum untuk memahami al-Qur'an secara ayat per ayat bahkan kata per kata. Selain itu, pemahaman terhadap al-Qur'an masih sering didasarkan pada pendekatan filologis-gramatikal. Hal ini mengakibatkan terjadi pemahaman al-Qur'an secara parsial, bahkan mampu mengeleminasi ayat dari konteks dan sisi kesejarahannya demi mempertahankan perspektif tertentu. Misalnya dalam tafsir filosofis, sering terjadi internalisasi gagasan-gagasan asing terhadap al-Qur'an tanpa melihat konteks historis dan linguistiknya.[21]

Salah satu pembaharu dalam dunia tafsir yang sangat menolak kondisi demikian adalah Muhammad Abduh. Ia tidak ingin interpretasi al-Qur'an terbawa oleh ilustrasi keahlian penafsirnya dan penjelasan-penjelasan yang tidak rasional

[21] Penafsiran filosof muslim menjelaskan mengenai kebangkitan manusia di akhirat. Kalangan Sunni mayakini adanya kebangkitan manusia secara fisik. Keyakinan ini didapat dari pemahaman harfiah yang sangat sulit diterima oleh kalangan filosof. Para filosof justru menafsirkan yang berbeda, yaitu menafsirkan secara alegoris sebagai kebangkitan spiritual, hanya ruh manusia saja yang akan dibangkitkan oleh Tuhan pada Hari Kiamat. Pandangan ini diungkap oleh al-Farabi (w.339/950) dan Ibn Sina (428/1037). Namun ternyata pandangan itu dipengaruhi oleh teori metafisika dan epistemologi Yunani yang menyangkut dualisme radikal antara jasad (*body*) dan pikiran (*mind*). Lihat, Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual* (Bandung: Mizan, 1994), cet. ke-6, 16 dan 19.

dan logis, sehingga menjauhkan al-Qur'an dari fungsi yang semestinya.[22] Oleh karena itu, al-Qur'an tidak boleh digunakan untuk melegitimasi suatu aliran atau mazhab tertentu, akan tetapi sebaliknya semua aliran dan mazhab harus dikembalikan kepada al-Qur'an.

Dari fakta di atas sudah saatnya pesan-pesan al-Qur'an dibumikan sehingga dapat dipahami, dihayati, dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari secara kontektual. Sebagaimana diketahui bersama, al-Qur'an tidak hanya berbicara kepada hati manusia, tetapi juga kepada akalnya. Islam adalah agama rasional, karena wahyu tidak bisa membawa hal-hal yang bertentangan dengan akal. Jika secara lahiriah sesuatu dirasa bertentangan dengan akal manusia, maka perlu dicari penafsiran atau interpretasi yang membawa ayat itu sesuai dengan akal.[23]

Model penafsiran Muhammad Abduh berusaha rasional, tanpa menghilangkan peranan *tafsīr bi al-ma'tsūr* (*naqlī*), yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, hadis Nabi Saw., dan pendapat Sahabat, serta para Tabi'in. Dalam penafsirannya, ia menerapkan kriteria yang ketat tarhadap tafsir *bi al-ma'tsūr* melalui berbagai penelitian dan uji kesahihannya.[24] Sesuai dengan ide Abduh, penulis juga mengira bahwa suatu hadis dapat diterima sebagai tafsir al-Qur'an, manakala hadis itu berstatus *qath'ī* (mutawatir) dan logis. Al-Qur'an merupakan satu kesatuan yang utuh yang idealnya tidak ditafsirkan secara parsial dan terpisah antara satu kata dengan kata yang lain dan satu ayat dengan ayat yang lain, akan tetapi dibahas secara universal. Oleh karena itu perlu dilakukan penyelidikan sebab dan fakta

[22] Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, jil. 1, hlm. 179-180.

[23] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hlm. 61.

[24] Abdullah Mahmud Sahatah, *Manhaj Muḥammad Abduh fī al-Tafsīr*, Kairo: al-Majlis al-A'lā li Ri'āyat al-Funūn wa al-'Ādāt, t.th., hlm. 164.

yang dapat menghubungkan ajaran al-Qur'an dengan kehidupan sosial dan politik. Perlu juka dibahas mengenai argumen secara empiris dan pendapat para filosof modern serta tokoh-tokoh masyarakat dan politikus dalam rangka menemukan titik temu antara al-Qur'an dan ilmu pengetahuan[25].

Fazlurahman dalam *Islam and Modernity* juga mengritik model panafsiran klasik. Menurutnya, corak penafsiran yang diwarisi dari tradisi Islam klasik telah gagal menampilkan pesan al-Qur'an secara utuh karena metode penafsiran klasik bersifat atomistik, sehingga para mufasir tidak dapat menangkap pesan al-Qur'an secara padu dan koheren yang berlandaskan pada *weltanschauung* (pandangan dunia) yang pasti.[26] Oleh karena itu, penafsiran secara kontektual sangat perlu digerakkan secara masif, dengan menarik makna substantif teks al-Qur'an kemudian dikontekstualisasikan sesuai dengan kondisi dan perkembangan umat. Orientasi semacam ini dikenal dengan nilai ideal moral (*ethico legal containt*) al-Qur'an yang diperoleh berdasarkan kondisi sosial, politik, dan kultur masyarakat saat penurunan wahyu. Nilai substantif teks diperoleh, tidak hanya bertumpu pada analisis gramatikal kebahasaan atau tradisi penafsiran klasik, tapi juga menggunakan kerangka pikir yang berkembang dalam metode sosial kontemporer terutama ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan metode hermeneutika.

Pada umumnya, kaum kontekstual berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzh lā bi khushūsh al-sabab* (makna itu didasarkan pada keumuman lafaz bukan pada kekhususan sebab).[27] Hasil telaah teks yang diperoleh menggunakan

[25] Ahmad Syirbasyi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hlm. 13.

[26] Baca Fazlurahman, *Islam and Modernity,* Chicago dan London: University of Chicago Press, 1982, hlm. 2-3.

[27] U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hlm. 5-8.

ilmu *asbāb al-nuzūl, makkī-madanī,* dan *nāsikh-mansūkh*, diupayakan relevan dengan kebutuhan dan situasi masyarakat modern. Hal menunjukkan bahwa produk tafsir dipengaruhi oleh metodologi yang digunakan oleh seorang mufasir. Pola penafsiran yang mengabaikan konteks penurunan ayat dan konteks penafsiran akan menyebabkan produk tafsir yang tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat, bahkan bertentangan dengan realitas kehidupan.

Salah satu metode penafsiran al-Qur'an yang menjadi gairah penelitian ini adalah metode penafsiran Fazlurahman, metode gerakan ganda (*double movement*).[28] Menurutnya, perlu dilakukan penafsiran ulang atau reinterpretasi pesan al-Qur'an, karena al-Qur'an merupakan dokumen untuk semua manusia.[29] Upaya untuk melakukan penafsiran ulang terhadap al-Qur'an sebenarnya tidak hanya terjadi pada era kontemporer, akan tetapi juga telah berlangsung sejak wafatnya Rasulullah Saw. Selain itu, penafsiran ulang dibutuhkan untuk hal sebagaimana disinyalir oleh W. Montgomery Watt, "*the Quran is full of allusions, which werw presumably clear at the time of its revelation, but were far from clear to later generations*".[30] Lebih jelasnya mengenai penafsiran al-Qur'an di era modern-kontemporer, J.M.S. Baljon

[28] Sebuah metode yang bertolak dari situasi sekarang menuju pada masa al-Qur'an diturunkan, lalu kembali lagi ke masa sekarang. Artinya, pada gerakan yang pertama, dilakukan penulusuran persoalan yang dihadapi dengan cara menyelidiki konteks pesan al-Qur'an dan mengkaji latar belakang sosio-historisnya demi menemukan prinsip-prinsip umum al-Qur'an. Di antara langkah-langkah penerapan metode ini adalah: (1) penerapan pendekatan sejarah dalam rangka menemukan makna teks al-Qur'an, sehingga al-Qur'an perlu dikaji dalam bingkai kronologis; (2) pemilahan yang tegas antara preskripsi hukum dengan sasaran dan tujuan al-Qur'an; dan (3) pemahaman sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan latar sosiologisnya. Lihat, Fazlurahman, "Islamic Modernism: Its Sscope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies, Vol. 1, no. 4*, 1970: hlm. 329.

[29] Fazlurahman, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Inc., 1994, cet. ke-2, hlm. 1. Baca juga Fazlurahman, *"An Autobiographical Note"*. Journal of Islamic Research, Vol. 4, no. 4, 1990, hlm. 5-6.

[30] W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991, hlm. 167.

mengungkapkan:

> "So-called 'modern Koran interpretation', designating the attempts adapt the text to the demands of the age, has raelly appeared a necessity since the death of Mohammed. Already under the reign of the four rightly directed caliphs situations arose with conditions differing from those in the time of the Prophet. Accordingly, Koranic injunction were soon found to require reinterpretation. And the more contact with foreign civilizations intensified through the quick expansion of Muslim dominion, the more the need of such re-interpretations was felt".[31]

Baljon menguraikan bahwa apa yang disebut "penafsiran al-Qur'an modern", adalah merujuk pada upaya untuk menyesuaikan teks dengan tuntutan zaman, demikian ini menurutnya telah dimulai sebagai kebutuhan sejak wafatnya Nabi Muhammad Saw, tepatnya sejak masa *khulafā'* dengan kondisi yang berbeda dari yang ada di zaman Nabi. Sehingga al-Qur'an membutuhkan penafsiran ulang, dan semakin banyak interaksi dengan peradaban asing melalui ekspansi cepat teritorial kekuasaan Islam, maka semakin dibutuhkan interpretasi ulang tersebut.

Meskipun penafsiran kontemporer, baik berupa penafsiran kontekstual, interpretasi logis, dan penafsiran rasional telah banyak membuat para pemerhati ilmu al-Qur'an, khususnya kalangan akademisi, lebih condong dan pro terhadap penfasiran kontekstual, akan tetapi masih banyak dari mereka belum bisa membuktikannya dengan bangunan logika berfikir secara konseptual. Oleh karena itu, rancang bangun pemikiran penafsiran kontekstual dirasa sangat penting agar penafsiran tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara empiris dengan kerangka teori yang jelas.

[31] J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation, 1880-1960,* Leiden: E. J. Brill, 1968, hlm. 1-2.

BAB II
KAJIAN DAN RISET METODOLOGI TAFSIR KONTEMPORER

Sebenarnya, sudah banyak karya yang membahas metode tafsir mulai dari metode klasik hingga modern. Selain itu banyak juga yang telah membahas mengenai logika al-Qur'an, di mana semuanya berusaha membuktikan bahwa al-Qur'an mampu menjawab semua permasalahan secara empiris dan logis. Meski demikian, nampaknya belum ada yang mengungkap dan mengurai proses dan rancang-bangun logika penafsiran itu secara manthiq.

Fazlur Rahman telah membahas secara detail mengenai penafsiran kontekstual dalam tulisannya yang berjudul *Islam and Modernity: Transformation of A Intellectual Tradition*. Ia mengkritik pendekatan klasik dan modern yang mengabaikan konteks pewahyuan secara makro, yaitu tradisi, kultur, dan kondisi sosial masyarakat Arab pada abad ke-VII hijriah. Menurutnya, seorang penafsir tidak akan mampu mengetahui maksud dan tujuan al-Qur'an secara utuh ketika ia mengabaikan konteks pewahyuan dan kondisi sosial pada masa kontemporer. Ini disebabkan al-Qur'an adalah petunjuk untuk umat manusia

pada tiap generasi. Karena itu, al-Qur'an harus dibaca dengan melakukan gerakan *double movement* (pembacaan konteks pewahyuan dan penafsiran), sehingga nilai *ideal-ethics* al-Qur'an dapat diperoleh dan dikontekstualisasikan dengan kondisi masyarakat pada masanya.[1]

Cecep juga telah membahas mengenai *Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Tafsir*.[2] Riset ini mengungkap pembaharuan di berbagai bidang yang dilakukan oleh Muhammad Abduh bersumber dari pola dan cara ia menafsirkan al-Qur'an. Muhammad Abduh menggunakan rasionalisme dalam menafsirkan al-Qur'an, di mana akal yang lurus pasti sejalan dengan al-Qur'an. Menurutnya, al-Qur'an harus dipahami secara rasional. Logika yang benar mampu meluruskan penafsiran al-Qur'an yang tepat dan kontekstual.

Abdullah Ahmed al-Na'im dalam bukunya *Toward am Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* mengemukakan bahwa ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh mufasir klasik mesti dibaca secara kritis, dan dialektis. Maksud dan tujuan ayat al-Qur'an harus diketahui sehingga dapat dihubungkan dengan konteks kontemporer.[3] Riset ini menegaskan bahwa masalah yang muncul dalam konteks kontemporer mesti diselesaikan tanpa mengabaikan kondisi masyarakat pada masanya. Dapat dilihat bahwa relevansi penelitian ini dengan hasil penelitian yang penulis lakukan ada pada bagaimana al-Qur'an dapat ditafsirkan sesuai dengan kondisi dan situasi masyarakat kontemporer (kontekstual).

---

[1] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* Chicago dan London: The Universiy of Chicago Press, 1984.

[2] Cecep, "Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Tafsir", *Tesis*, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992.

[3] Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward am Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* New York: Syracuse University Press, 1996.

Jasser Auda juga telah meneliti tentang *Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique*. Ia menemukan bahwa cara pembacaan al-Qur'an dengan mengabaikan konteks pewahyuan dan membaca tujuan atau maksud (*maqāshid*) di balik perintah (secara tekstual) dalam ayat al-Qur'an dapat mengakibatkan pengabaian sejumlah ayat al-Qur'an. Agar al-Qur'an dapat dimaknai dan dipahami secara proporsional sesuai dengan maksudnya, maka ayat tersebut harus dibaca berdasarkan konteksnya baik konteks terbatas (*asbāb al-nuzūl*) ataupun konteks secara lebih luas (tradisi, kultur masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan).[4] Riset Jasser Auda ini juga memiliki relevansi yang sangat kuat dengan hasil penelitian yang penulis lakukan, keduanya berupaya mengungkap pentingnya memaknai dan memahami al-Qur'an secara proporsional sesuai konteks makro.

Kajian dan riset mengenai metodologi tafsir al-Qur'an kontemporer juga telah dilakukan oleh Ahmad Syukri. Ia membahas mengenai metodologi tafsir al-Qur'an kontemporer dalam pemikiran Fazlur Rahman.[5] Ia mengungkap bahwa metode tafsir Fazlur Rahman muncul disebabkan oleh fakta bahwa metode tafsir klasik dan modern tidak lagi kondusif bagi kehidupan umat Islam saat ini. Para mufasir modern belum mampu menawarkan sebuah metode tafsir yang sistematis dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer. Oleh karena itu perlu dirancang sebuah metode tafsir yang dapat berlaku adil terhadap tuntutan intelektual dan integritas moral yang mengacu pada kritik sejarah. Dalam kajiannya ini ditemukan proses perumusan metode tafsir yang berlangsung kurang lebih 12 tahun. Gagasan pertama Fazlur Rahman muncul pada tahun 1970 dengan nama metode penafsiran sistematis, kemudian

[4] Jasser Auda, "Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique|| Intellectual Discourse", 12, 2, 2004, hlm. 195-203.

[5] Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman", *Disertasi*, Program Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.

disempurnakan pada tahun 1979 dengan menyebutkan dua gerakan pemikiran hukum yaitu, pemikiran yang berangkat dari yang khusus kepada umum, kemudian dari yang umum kepada yang khusus. Dan finalnya, metode ini hadir pada tahun 1982 dengan nama gerakan ganda (*double movement*).

Omid Safi juga telah melakukan riset tentang *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralis*. Ia mengungkapkan bahwa pengabaian kondisi masyarakat dapat menyebabkan produk tafsir yang kontra produktif. Karena itu, penafsiran harus didasarkan pada nilai-nilai tersebut. Pembacaan klasik tidak dapat dibawa secara frontal kepada konteks kontemporer. Persoalan yang terjadi pada masa kontemporer harus diselesaikan dengan melakukan proses dialektik pembacaan ayat al-Qur'an dengan tetap memperhatikan perkembangan masyarakat berdasarkan nilai yang berkembang.[6] Oleh sebab itu, penafsiran ayat al-Qur'an hendaknya memperhatikan perkembangan dan nilai yang berkembang pada masanya.

Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean dalam tulisannya yang berjudul *A Contextual Approach to the al-Qur'an* tidak hanya memberikan konsep serta prinsip untuk menjalankan langkah penafsiran tekstual. Mereka menegaskan bahwa persoalan masyarakat hendaknya diselesaikan dengan pembacaan secara makro aspek historis al-Qur'an berupa tradisi, adat, kultur untuk dipahami nilai yang berkembang pada masa itu ketika al-Qur'an diturunkan. Nilai tersebut kemudian dibawa kepada konteks kontemporer untuk dilakukan kontekstualisasi penafsiran sesuai dengan kondisi masyarakat pada saat teks ditafsirkan.[7] Upaya Adnan dan Syamsul kurang lebih sama

[6] Omid Safi (ed), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism,* Oxford: Oneworld Publications, 2004.

[7] Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, "A Contextual Approach to the al-Qur'an" dalam *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (ed) Abdullah Saeed, Oxford: Oxford University Press, 2005.

dengan apa yang akan penulis lakukan, membawa kembali nilai yang berkembang pada masa al-Qur'an diturunkan, kemudian dikembalikan lagi pada konteks kontemporer. Secara kasat mata memang upaya ini senada dengan gerakan ganda Fazlur Rahman.

Pada masa ini, dengan berbagai kelemahan penafsiran tekstual telah menyebabkan para sarjana mulai menerapkan metodologi penafsiran kontekstul. Abdullah Saeed dalam tulisannya yang berjudul *Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran* mengidentifikasi bahwa pembacaan secara kontekstual semakin banyak digunakan oleh kelompok Progressif–Ijtihadis. Metode kontekstual berupaya memahami dan menafsirkan kandungan *legal-ethic* al-Qur'an dan menghubungkannya dengan nilai dan perubahan sosial yang terjadi dewasa ini. Abdullah Saeed berargumen bahwa kandungan *legal-ethics* dapat ditemukan dengan melakukan analisis konteks sosio-historis secara mendalam.[8] Kelompok kontekstual yang disebut juga sebagai muslim progresif sangat berkomitmen dengan nilai-nilai *justice*, gender *equality* dan *religious pluralism*. Adis Duderija dalam *Progressive Muslims-Defining and Delineating Identifies and Ways of Being a Muslim* menyebutkan bahwa muslim progressif sangat prihatin terhadap ketimpangan yang terjadi di masyarakat, misalnya ketidakadilan dalam hal politik, ekonomi, dan kultur.[9] Berdasarkan hal tersebut, pola penafsiran seharusnya memperhatikan nilai yang berkembang di masyarakat, sehingga ajaran Islam dapat selalu relevan untuk setiap tempat dan masa.

Abdullah Saeed juga dalam penelitiannya mengenai *Reading the al-Qur'an in the Twenty-first Century* menemukan bahwa praktek penafsiran kontekstual dimulai dengan memperhatikan

[8] Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008, hlm. 221–237.

[9] Adis Duderija, "Construction of the Religious Self and the Other: The Progressive Muslims *Manhaj*, *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008, hlm. 91-122.

konteks historis pewahyuan dan penafsiran. Dengan metode tersebut dapat diperoleh tujuan dan spirit dasar al-Qur'an, sehingga ayat al-Qur'an menjadi relevan dengan kondisi umat pada masa ini.[10] Hal ini menunjukkan bahwa di samping menekankan nilai-nilai universalitas, perubahan metodologi tafsir menjadi langkah awal dalam menerapkan metodologi penafsiran kontekstual.

Pengutamaan "konteks" dalam metodologi tafsir juga sangat ditekankan oleh Inggrid Mattson dalam penelitiannya, *The Story of The al-Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*. Ia mengemukakan bahwa berbagai bentuk penurunan ayat al-Qur'an menunjukkan bahwa terjadi proses dialektika antara Tuhan dan hamba-Nya. Meskipun, al-Qur'an berasal dari yang *Azali*, namun proses turunnya secara tidak langsung telah menunjukkan bahwa Tuhan berbicara kepada manusia. Karena itu, menafsirkan al-Qur'an tidak mungkin dapat dilakukan dengan mengabaikan konteks dan situasi sosial umat manusia, ketika teks hendak ditafsirkan.[11]

Syafrudin pada tahun 2009 dalam bukunya yang berjudul *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*: *Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an* telah membahas distingsi tafsir kontekstual dan tekstual. Syafrudin menentang metodologi tafsir yang hanya berpaku pada konteks semata. Menurutnya, suatu penafsiran semacam itu tidak mempunyai dasar yang kuat dan cenderung hanya berpijak pada nalar yang liar. Karena itu, tafsir hendaknya mengombinasikan dua pendekatan yaitu teks dan konteks. Dengan demikian, pada dasarnya metode penafsiran tekstual merupakan langkah awal penafsiran al-Qur'an, kemudian dilanjutkan dengan analisis konteks dan

[10] Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-first Century,* Routledge: London dan New York, 2014.

[11] Inggrid Mattson, *The Story of The Qur'an: Its History and Place in Muslim Life,* Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

kontekstualisasi.[12]

Clinton Bennet dalam tulisannya, *Interpretating the Quran: A Guide for the Uninitiated* mengemukakan bahwa proses penurunan wahyu, konsep *tadarruj al-Qur'ān*, proses *makkī-madanī* dan unsur-unsur lainnya hendaknya dijadikan sebagai dasar agar seorang penafsir tidak mengabaikan perubahan yang terjadi di masyarakat, baik adat, kultur, ataupun perkembangan nilai masyarakat tersebut.[13] Jadi, penafsiran kontekstual pada dasarnya memiliki dasar metodologi yang kuat. Proses penurunan wahyu, konsep *tadarruj al-Qur'ān*, serta proses *makkī-madanī* merupakan isyarat yang menunjukkan bahwa metodologi penafsiran kontekstual berasal dari tradisi Islam.

Dalam bukunya berjudul *Epistemologi Kontemporer*,[14] Abdul Mustaqim membandingkan metodologi tafsir kontemporer dengan tafsir klasik. Misalnya ia membandingkan metodologi heurmenetik Shahrur dan Fazlur Rahman secara komprehensif. Ia juga telah mendudukkan epistemologi tafsir Shahrur dan Fazlur Rahman secara baik dan mengurai validasi tafsir dari sudut filsafat. Buku ini secara konten relevan dengan apa yang menjadi objek kajian penulis, di mana bagaimana secara epistemologis al-Qur'an itu ditafsirkan.

Kajiannya ini senada dengan riset Muhammad Abdel Haleem dalam bukunya *Understanding the Quran: Themes and Style*. Ia mengemukakan bahwa pembacaan konteks sosio-historis pewahyuan sangat membantu dalam memahami ayat al-Qur'an. Apabila ayat al-Qur'an diabaikan konteksnya, maka akan terjadi penyimpangan penafsiran, bahkan suatu produk tafsir dapat

---

[12] U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontesktual: Usaha memaknai Kembali Pesan al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

[13] Clinton Bennett, *Interpretating the Qur'an: A Guide for the Uninitiated,* London: Continuum, 2010.

[14] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Lkis, 2010.

bertentangan dengan ayat lainnya, atau bahkan bertentangan dengan prinsip ajaran Islam secara universal. Hal tersebut ia buktikan ketika menafsirkan tema yang berkaitan dengan perang (*war*) dan kedamaian (*peace*).[15]

Muhammad Faisal Hamdani membahas mengenai *Metode Heurmenetika M. Shahrur dalam Memahami al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum*[16]. Ia melakukan studi terhadap pemikiran M. Shahrur dalam kitab *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*. Dalam penelitiannya ini, ia menyimpulkan bahwa metode heurmenetik dapat digunakan untuk menafsirkan teks al-Qur'an karena heurmenetik mampu mendialogkan ayat-ayat *qawliyyah* dengan ayat-ayat *kawniyyah*, merasionalisasikan kembali pesan-pesan al-Qur'an, dan mampu membumikannya secara integratif.

Riset mengenai langkah penafsiran kontekstual juga telah dilakukan oleh Adis Duderija dalam *Construction of the Religious Self and the other: The Progressive Muslims' Manhaj*. Ia mengungkapkan bahwa kelompok "Progressive Muslim" berupaya melakukan proses dialektika antara produk tafsir masa lalu dengan tidak terikat dan tidak pula melepaskan diri dari tafsiran klasik. Adis Duderija menegaskan bahwa penafsiran kontekstual yang digunakan oleh kalangan *Progressive* Muslim dapat melahirkan produk tafsir yang bersifat inklusif dan pluralis, terutama ketika menafsirkan ayat yang berkaitan dengan relasi Muslim dan nonmuslim. Ini disebabkan kalangan kontekstualis memberlakukan penafsiran secara kontekstual, komprehensif (*thematic approach*), dan berupaya menelusuri nilai *legal-ethics*

---

[15] Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Quran: Themes and Style,* London: I.B Tauris, 2011.

[16] Muhammad Faisal Hamdani, "Metode Heurmenetika M. Shahrur dalam Memahami Al-Quran dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Studi terhadap Pemikiran M. Shahrur dalam Kitab Alkitab wa Alquran: Qiraah Mu'asirah", *Disertasi*, SPs. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

al-Qur'an.[17]

Ada sebuah tulisan menarik yang ditulis oleh M. Labib Syauqi. Ia menulis sebuah tafsir kontemporer bercorak *manthiqī*.[18] Ia berusaha menganalisis beberapa ayat al-Qur'an dengan menggunakan ilmu Manthiq sebagai pisau analisis. Artinya ia telah mencoba mengungkap makna ayat al-Qur'an dari sisi ilmu logika atau, denganh kata lain, bercorak ilmu *manthiq*. Tulisan Labib tentang tafsir bercorak ilmu logika ini setidaknya memberikan motivasi dan harapan baru pada perkembangan metodologi tafsir kontemporer dan bahkan menguatkan metode *manthiqī* (Metode Manthiqi) yang dibahas dalam buku ini. Lahirnya Metode Manthiqi menunjukkan bahwa memang bangunan konseptual logika penafsiran sangat penting diungkap dan didesain sehingga ia dapat menjadi aturan dan cara menfsirkan al-Qur'an yang logis dan dengan proses berfikir yang benar. Meski demikian, Labib dalam makalahnya tersebut tampak masih ragu dan setengah hati, bahkan kurang tegas, dalam mengangkat ilmu *manthiq* sebagai corak tafsir baru yang patut dikembangkan dan diteliti lebih lanjut.

Dari berbagai kajian dan riset yang ada, terlihat jelas bahwa langkah penafsiran kontekstual tidak banyak diungkap oleh para kontekstualis. Pada umumnya, mereka hanya memberikan prinsip umum untuk menjalankan langkah penafsiran kontekstual. Hal di atas juga menunjukkan bahwa belum pernah dilakukan penelitian yang berusaha mengungkap bangunan konseptual logika penafsiran kontekstual yang telah dilakukan oleh para mufasir progresif atau para kontektualis. Bahkan dengan penuh

[17] Adis Duderija, "Construction of the Religious Self and the Other: The Progressive Muslims' *Manhaj*", *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008, hlm. 91-122.

[18] M. Labib Syauqi, "Menuju Tafsir Manthiqi; Sebuah Corak Kajian Tafsir Kontemporer", [Artikel *Online*], dalam http://www.iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=191, diakses 10 September 2017.

keyakinan, dapat dikatakan bahwa metode *manthiqī* merupakan jenis metode baru dalam sejarah metodologi tafsir al-Qur'an kontemporer.

BAB III
DISKURSUS LOGIKA DALAM TAFSIR AL-QUR'AN

Logika dalam Paradigma Tafsir al-Qur'an

Dalam praktik penggunaannya, terma *logika*, *akal*, dan *rasio* kerap disandingkan sebagai tiga terma yang memiliki hubungan, maksud, dan makna yang sama. Ketiga terma ini juga sering menjadi bahan perdebatan dalam kaitanya dengan memaknai, memahami, dan menafsirkan al-Qur'an. Dalam bab ini, akan dijelaskan secara empiris dan epistemologis makna tiga terma tersebut tanpa membahas lebih jauh perdebatan di dalamnya.

Secara bahasa, kata *logika* berasal dari bahasa latin yaitu *logos* yang bermakna 'perkataan', 'sabda', lelucon', 'ibarat' atau perumpamaan. Namun, istilah logika dalam bahasa latin *logica*, bahasa Inggris *logic,* dan bahasa Yunani *logike* atau *logikos* secara umum diartikan sebagai apa saja yang dimengerti atau akal budi yang berfungsi dengan baik, teratur, sistematis, dan dapat dimengerti.[1] Logika dalam terminologi Islam dikenal dengan sebutan *manthiq* yang berasal dari derivasi nomina

[1] Loren Bagus, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hlm. 519.

nathaqa yang berarti 'berkata', 'berbicara', dan 'berucap'.[2] Oleh karena itu, orang yang ahli logika disebut *manthiqiyyūn* atau *kalāmiyyūn*.

Makna logika atau *manthiq* mengalami dinamisasi yang luar biasa dalam perkembangannya. George F. Kreller dalam bukunya, *Logic and Language of Education* menyebutkan bahwa *manthiq* adalah penyelidikan tentang dasar-dasar dan metode-metode berfikir yang benar.[3] Artinya bahwa *manthiq* merupakan *tool* untuk berfikir yang benar dan sistematis. Selain itu, Taib Tahir mengatakan bahwa *manthiq* merupakan ilmu yang digunakan untuk menggerakkan pikiran pada jalan yang lurus dalam memperoleh kebenaran.[4] Ia membahas secara detail pengertian *manthiq* dalam lima pengertian, yaitu: ilmu tentang aturan-aturan berfikir, ilmu untuk mencari dalil, ilmu untuk menggerakkan fikiran pada jalan yang lurus dalam memperoleh suatu kebenaran undang-undang. Jika aturan-aturan ini dipelihara dan diperhatikan maka hati nurani manusia pasti dapat terhindar dari fikiran-fikiran yang salah.[5]

Irving M. Copi mendefinisikan logika sebagai ilmu yang mempelajari metode dan hukum-hukum yang digunakan untuk membedakan penalaran yang benar dan penalaran yang salah.[6] Sementara itu, Ibn Khaldun mengatakan bahwa logika berbicara mengenai kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, di mana keduanya dalam definisi memberi informasi tentang konten dan isi (*māhiyāt*) sesuatu dan alasan yang bermanfaat

[2] Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984, hlm. 1531.

[3] George F. Kreller, *Logic and Language of Education*, t.tp.: John Wiley & Sons Ltd, 1966.

[4] Taib Tahir Abd Mu'in, *Ilmu Manthiq (Logika),* Jakarta: Widjaya, 1981, hlm. 16-17.

[5] M. Ali Hasan, *Ilmu Manthiq Logika*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992, hlm. 1.

[6] Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, USA: Pearson, 2014.

bagi persepsi.[7] Pengertian logika di atas secara epistemologi sebenarnya tidak terlepas dari logika yang digagas oleh Aristoteles. Meski demikian, Aristoteles pada dasarnya tidak pernah menyebut kata logika (logike) dalam karya-karyanya. Ia lebih memilih diksi *analytic* sebagai alat untuk menyelidiki argumentasi yang bertitik tolak dari keputusan yang benar dan dialektik untuk menyelidiki argumentasi yang bertitik tolak dari hipotesis yang tidak pasti kebenarannya.

Dilihat dari sejarah perkembangan filsafat, kata logika pertama kali digunakan oleh Zeno dengan istilah Citium yang berarti 'seni berdebat'. Kemudian setelah itu digunakan oleh Alexander Aphrodisias (200 SM) dalam arti ilmu yang menyelidiki lurus tidaknya suatu pemikiran dan selanjutnya dirintis oleh kaum Sofis, Socrates (469 SM-399 SM) dan Plato (427-347 SM). Meski demikian, logika sebagai sebuah disiplin ilmu diperkenalkan oleh Aristoteles (384-322 SM), Theopharatus (370-285 SM) dan kaum Stoa. Namun dalam catatan lain dikatakan bahwa peletak batu pertama ilmu logika adalah Socrates yang kemudian dilanjutkan Plato dan dilengkapi oleh Aristoteles. Di tangan Aristoteles ini logika berkembang sehingga ia diberi gelar Guru Pertama dalam ilmu pengetahuan. Kemudian setelah di tangan Aristotels, dikembangkankan pula oleh al-Farabi (870-950 M) yang kemudian diberi gelar Guru Kedua dalam ilmu pengetahuan. Al-Farabi mengembangkan logika pada tataran praktis. Sedangkan pada abad modern, manthiq dikembangkan oleh Francis Herbert Bradley (1846-1924 M) dan Immanuel Kant (1724-1804 M).[8]

---

[7] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Kairo: Dār al-Kutub, 2000, hlm. 668.

[8] Taib Thahir Abd. Mu'in, *Ilmu Manthiq,* 16., bandingkan dengan Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik*, Jombang: Darul Ulum Press, 1996, hlm. 2. Lihat juga Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 519-529., Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih,* Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004, hlm. 144.

Ilmu logika atau manthiq sangat penting dijadikan sebagai salah satu parameter kritisisme penafsiran. Sebab prosedur dan aturan main dalam ilmu logika mampu menjadikan seorang kritikus berada pada posisi yang objektif dan terhindar dari kesalahan dalam pengambilan kesimpulan (*natījah*). Hal ini sebagaimana dikatakan oleh al-Ghazali (w 1111 M) bahwa tujuan utama penggunaan ilmu logika (*manthiq*) adalah untuk memberikan panduan tentang metode berfikir sistematis dan petunjuk praktis dalam penggunaan teori analogi (*qiyāsī*).[9] Bahkan lebih dari itu, Ibn Hazm (384-456 H/994-1064 M) berpendapat bahwa ilmu logika juga dapat digunakan untuk mengungkap rahasia berbagai macam disiplin ilmu, termasuk menguak makna dan hukum yang ada dalam al-Qur'an dan Hadis.

Jadi, melalui ilmu manthiq kritikus atau peneliti mampu mengejawantahkan akal dan pikirannya dengan baik dan benar sehingga dapat mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis dan menunjukkan alasan-alasan, membuktikan sesuatu objek penelitian, menggolongkan, membandingkan, menarik kesimpulan, meneliti alur pemikiran, mencari kausalitas, membahas objek penelitian secara detail dan akurat.

Berbeda dengan logika, akal hanya lebih pada sebatas sebagai alat atau *tool* dari sebuah logika. Artinya, akal merupakan bagian dari logika. Kata *akal* menurut bahasa berarti mengikat dan menahan, seperti mengikat unta dengan pengikat (*'iqāl*), dan menahan lidah dari berbicara.[10] Ibn Manzhur juga berpendapat seperti ini, hanya saja ia menambahkan, bahwa selain berarti

[9] Ibn Hamid al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manthiq*, Beirut: Dār Sadr, t.th., hlm. 2.

[10] Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīth*, Kairo: t.p., 1392 H/ 1972M, hlm. 616-617. Lihat juga al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfāzh al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, t th, hlm. 354.

"menahan" (*ḫijr*) seperti menahan hawa nafsu, kata *'aql* juga berarti "kebijakan" (*nuhā*), lawan dari lemah pikiran (*ḫumq*).[11]

Selanjutnya disebut bahwa *'aql* juga mengandung *qalb*[12] dan kata *'aqala* mengandung arti memahami.[13] Arti asli dari *'aqala* adalah "mengikat" dan "mengekang". Orang yang dapat menahan darah panasnya di zaman jahiliah disebut *'āqil*, karena ia dapat menahan amarahnya serta dapat mengambil sikap dan tindakan yang berisi kebijakan dalam mengatasi masalah yang dihadapinya.[14] Jadi beberapa pengertian *'aql* mempunyai keterkaitan antara yang satu dengan yang lain.

Oleh karena itu, secara etimologi kata *'aql* mempunyai aneka macam makna. Di antaranya bermakna *ḫijr* atau *nuhā* yang berarti kecerdasan. Sedangkan verba *'aqala* bermakna *ḫabasa* yang berarti 'mengikat' atau 'menawan'. Karena itulah seseorang menggunakan akalnya disebut dengan *'āqil* yaitu orang yang dapat mengikat dan menawan hawa nafsunya.[15] Hal ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Zakariya yang mengatakan bahwa sebuah kata yang memiliki akar kata yang terdiri dari huruf *'ain, qāf* dan *lām* menunjuk kepada arti kemampuan mengendalikan sesuatu, baik berupa perkatan, pikiran maupun perbuatan.[16] Selain itu menurut Ibrahim Madzkur, akal juga dapat dipahami sebagai daya atau kemampuan jiwa yang dapat membedakan antara yang *ḫaqq* dan yang buruk *bāthil*.[17]

---

[11] Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, Mesir: Dār al-Mishriyyah, t.th, jil. 1, hlm. 85-86.

[12] Kata Arab *al-qalb* berarti jantung dan bukan berarti hati, sebab kata Arab untuk hati adalah *al-kabid.* Lihat Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UIN Press, 1986, Cet. 2, hlm. 6.

[13] Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab,* hlm. 86.

[14] Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab,* hlm. 86.

[15] Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab,* hlm. 485. Lihat juga Raghib al-Isfahani, *al-Mufradāt*, hlm. 354.

[16] Ibn Zakariya, *Mu'jam al-Maqāyīs fī al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/ 1994 M, hlm. 672.

[17] Ibrahim Madzkur, *al-Mu'jam al-Falsafī*, Kairo: al-Hai'ah al-'Āmmah lī al-Shun al-Mutabi' al-Amiriyyah, 1979, hlm. 54.

Bahkan lebih jelas lagi, Abbas Mahmud Aqqad menjelaskan bahwa *'aql* adalah daya persepsi jiwa manusia.[18] Dengan akal manusia dapat mengetahui amanah dan kewajiban; akal adalah pemahaman dan pemikiran; akal juga merupakan petunjuk yang membedakan hidayah dan kesesatan; dan akal juga merupakan kesadaran batin yang berdaya tembus melebihi penglihatan mata. Akal dalam pengertian ini bukanlah otak, sebagai salah organ tubuh, tetapi daya pikir yang terdapat dalam jiwa manusia. Akal dapat memperoleh ilmu pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitarnya.[19]

Akal, menurut Raghib al-Isfahani, dinamakan "akal" karena ia dapat menjauhkan orang yang berakal dari segala bencana. Akal merupakan sarana yang membedakan manusia dari seluruh makhluk hidup lainnya[20]. Begitu juga Musthafawi yang menyebutkan bahwa akal adalah sarana untuk mengidentifikasi kebaikan dan keburukan pada proses kehidupan material dan spiritual yang kemudian mampu merekam dan menangkal yang berkonsekuensi sebagai sikap menahan, *tadabbur*, berkebajikan, memahami, menolak, dan mengetahui segala sesuatu yang dibutuhkan oleh kehidupan [21].

Para filosof mengistilahkan akal dengan makna *mujarrad tāmm* yaitu immaterial yang menjangkau dan membedakan kebaikan dan keburukan. Akal merupakan potensi yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya. Dengan keistimewaan akal, manusia mampu menerima ilmu pengetahuan, sebab akal merupakan persepsi dan

[18] Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Islām, 1973, hlm. 22.

[19] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* hlm. 13.

[20] Raghib, Abu al-Qasim Hesein bin Muhammad, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān*, t.tp.: Dār al Kutub al-'Arabī, hlm. 577. Lihat juga Ibn Mandzur, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Ḥadīts, t.th., jil. 9, hlm. 326.

[21] Musthafawi, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-A'lamī, t.th., jil. 8 hlm. 194.

pengertian.[22] Bebeda dengan ahli filsafat, di kalangan para ahli tafsir dan ulum al-Qur'an sebagaimana Jawadi Amuli memaknai akal sebagai *tafsīr 'aqlī* yang bermakna 'akal demonstratif (akal burhani) yang terjaga dari falasi (kesesatan berfikir), kerancuan dan imajinasi'. Dengan prinsip-prinsip dan ilmu-ilmu yang berlaku, akal dapat menjustifikasi prinsip eksistensi kausalitas alam semesta dan sifat-sifat positif kausa primanya.[23]

Banyak ayat al-Qur'an yang menegaskan fungsi signifikan akal di antaranya dalam QS. Yūsuf [12]: 2, QS. al-Anbiyā' [21]: 10, QS. Muḫammad [47]: 24, QS. al-Qamar [54]: 17, QS. Shād [38]: 29, QS. al-Rūm [30]: 28, QS. al-Ra'd [13]: 4, QS. al-'Ankabūt [29]: 35 dan 43, dan QS. al-Baqarah [2]: 164. Sebaliknya, terdapat juga ayat-ayat yang mencela dengan menyebutkan akibat buruk mereka yang tidak memberdayakan akalnya sebagai makhluk terburuk dan terhina bergelimangan dalam kekejian hingga terancam masuk neraka sebagaimana dalam ayat-ayat berikut, seperti QS. al-Anfāl [8]: 22, QS. al-Furqān [25]: 44, QS. al-Baqarah [2]: 171, QS. al-Mulk [67]: 10, QS. al-A'rāf [7]: 179, QS. Yūnus [109]: 100, dan QS. al-Anbiyā' [21]: 67.

Akal sebagai daya pikir merupakan kerja otak dengan data empiris sesuai dengan pengalaman dan kecerdasan dalam rangka mendapatkan tujuan dan argumen (*ḫujjah*). Data empirik adalah sesuatu yang bisa dilihat atau disaksikan dan dibuktikan dan pengalaman adalah pengetahuan yang diperoleh manusia sesuai dengan fakta empirik serta melalui metodologi ilmiah. Adapun kecerdasan adalah gambaran tentang kemampuan dasar otak yang ada pada manusia yang berbeda tingkatannya. Daya pikir membutuhkan dalil untuk membantunya, dan hal itu

[22] Muhammad Husein Thabathaba'i, *al-Mīzān*, Kairo: Dār al-Fikr, jil. 2, hlm. 250. Lihat juga Muhammad Husein Thabathaba'i, *Bidāyat al-Ḫikmah,* Qom: Madrasah Haqqāni 1354 S.Q, hlm. 67.

[23] Abdullah Jawadi Amuli, *Tasnīm Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Qom: Nasyr Isrā, 1388 H, jil. 1, hlm. 169-170.

tidak mungkin tercapai kecuali dengan menghilangkan kendala-kendala dan menghindarkan dari terjerumus dalam kesalahan dan skill dan semangat untuk melakukannya.

Dalam sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an, posisi dan peran akal menjadi objek perdebatan para mufasir berdasarkan latar-belakang mazhab mereka, seperti Mu'tazilah dan Asy'ariah atau antara kelompok *Akhabārī* (tekstualis) dan *Ushūlī* (kontekstualis). Mu'tazilah berkeyakinan bahwa akal merupakan sarana penting guna memahami hakikat al-Qur'an. Para penganut mazhab ini mendasarkan pandangannya dengan ayat-ayat yang Allah Swt. memerintahkan dan mengajak manusia untuk menggunakan akalnya. Menurut mereka apapun yang difahami oleh akal tidak boleh bertolak belakang dengan al-Qur'an, jika terjadi perbedaan maka harus dilakukan takwil.[24] Bahkan mazhab ini mengatakan bahwa "Tidak ada sesuatu apapun di dalam al-Qur'an kecuali ia sesuai dengan akal".[25] Zahir teks ayat-ayat al-Qur'an jika bertolak belakang dengan prinsip-prinsip akal, maka melalui para mufasir mazhab mu'tazilah dilakukan takwil, sehingga dimungkinkan tidak bertentangan dengan akal bagaimanapun tafsirnya harus diterima oleh akal. Terjadinya kontradiksi konsep antara zahir teks dengan akal. Mu'tazilah memandang bahwa akal harus dominan di atas teks.[26]

Terma *akal* juga sering disinonimkan dengan kata *rasio*. Menurut KBBI, *rasio* merupakkan pemikiran menurut akal sehat; akal budi; dan nalar. *Berasio* berarti berpikir secara logis (masuk akal).[27] Kata *rasio* dalam bahasa Inggris dikenal dengan

[24] Hakim, *al-Jasymī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr*, Qom: Madrasah Haqqāni 1354 S.Q (syamsiah qamariah: kalender Persia), hlm. 413.

[25] Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa al-'Adl*, Mesir: al-Shirkah al-'Arabiyyah, 1380 SQ, jil. 16, hlm. 403.

[26] Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, 1381 H. jil. 1, hlm. 464.

[27] Lihat Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2000, hlm. 90.

istilah *reason* dan dalam bahasa Latin *ratio* yang berarti 'hubungan' dan 'pikiran'. Sedangkan dalam bahasa Yunani, kata *ratio* justru memiliki tiga istilah yang secara umum maknanya sama, yaitu *phronesis, nous*, dan *logos*. Secara umum, rasio dimaknai sebagai kemampuan melakukan abstraksi, memahami, menghubungkan, merefleksikan, memperhatikan kesamaan-kesamaan dan perbedaan-perbedaan suatu objek. Artinya, dengan berasio berarti seseorang telah mampu menyimpulkan. Rasio merupakan karakter khusus yang dimiliki manusia yang membedakan dengan makhluk-makhluk lain. Rasio berbeda dengan iman, wahyu, intuisi, emosi atau perasaan, persepsi, dan pengalaman.[28]

Definisi rasio juga banyak disinggung oleh para filosof. Rasio dipraktikkan pada kemampuan manusia untuk menyimpulkan secara logis. Rasio telah dianggap sebagai fakultas manusia yang khas sejak masa Plato, di mana ia telah membedakan antara kehendak, rasio, dan nafsu dalam diri manusia. Sementara itu, Aristoteles membedakan antara rasio aktif dan rasio pasif. Rasio aktif lebih pada sebuah penalaran murni sedangakan rasio pasif lebih berkaitan pada panca-indra. Pada abad 1 SM, Panaetius membedakan rasio teoritis dan rasio praktis, sama halnya dengan Kant. Hubungan iman dengan rasio (akal) banyak dibahas dalam filsafat agama khususnya mengenai hubungan antara kemahakuasaan Allah dan kebebasan manusia. Kaitannya dengan hal ini Aquinas menyatakan bahwa iman dan rasio adalah dua hal yang saling melengkapi. Lebih dari itu, Hobbes, seorang filosof yang mengangkat pendekatan materialistik pada rasio (akal), menggambarkan rasio sebagai operasi mekanis. Sedangkan Pascal membedakan antara rasio-pikiran dan rasio-hati yang tidak diketahui oleh pikiran. Bahkan Peirce menyatakan

[28] Kamus *Online*, "Pengertian Rasio", dalam http://arti-definisi-pengertian.info/pengertian-arti-rasio/, diakses 8 Sepetember 2017.

bahwa rasio tidak akan ada tanpa kehendak dan perasaan dan rasio justru memperhalus keyakinan.

Terma rasio ketika disinggungkan dengan penafsiran al-Qur'an, mengingkatkan pada istilah rasionalisme. Persoalan rasionalisme sebenarnya telah banyak diungkap oleh al-Qur'an. Umat Islam sebenarnya juga menafsirkan kebenaran al-Qur'an bahwa umat Islam dapat menggunakan pemikirannya dalam memahami berbagai fenomena di sekitarnya. Sebagaimana ketika kalangan intelektual Islam berijtihad sedang al-Qur'an menjadi sumber utamanya, sekaligus sebagai muara ilmu pengetahuan.

Al-Qur'an sebagai penuntun bagi rasionalisme dibagi menjadi dua kategori ayat, yaitu ayat-ayat *muḥkam* dan ayat-ayat *mutasyābih*. Ayat-ayat *muḥkam* adalah ayat-ayat yang sudah jelas arti dan maknanya sebagaimana tertulis dan mudah dipahami secara langsung ketika membacanya. Sedangkan ayat-ayat *mutasyābih* adalah ayat-ayat yang belum dapat dimengerti arti dan maknanya bila berdiri sendiri (seperti berupa simbol-simbol dan perumpaman) ketika membacanya langsung. Dari ayat-ayat *mutashābih* inilah, umat Islam diajak untuk melakukan suatu pemikiran yang mendalam dan otomatis penggunaan metode rasional dihalalkan untuk memahaminya harus sudah memiliki kapasitas keilmuan dan keyakinan akan kebenaran al-Qur'an.[29]

Sebagai sumber utama bagi rasionalisme, pasti kandungan al-Qur'an tidak hanya sebatas pengetahuan tentang keagamaan saja akan tetapi banyak mengisyaratkan tentang filsafat dan teori-teori ilmu pengetahuan.[30] Muatan kebenaran yang terkandung

[29] Ayat-ayat *mutashabbih* ini baik dahulu sampai kini dan untuk selamanya merupakan pendorong untuk berpikir dan mengajak menusia untuk menggunakan akalnya atau dengan kata lain membantu manusia dalam meniti jalan filosofis. Lihat Yusuf Musa, *Al-Qur'an dan Filsafat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991, hlm. 29.

[30] Nurcholis Majid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1994, hlm. 181-182.

di dalamnya merupakan esensi dari segala sesuatu yang hendak dicapai oleh akal manusia.[31] Hal ini akan memenuhi keinginan para penganut paham rasionalisme di kalangan intelektual Islam yang tidak pernah puas akan pengetahuan yang sudah haus akan kegairahan untuk mencapai tingkatan ilmu pengetahuan yang lebih tinggi.

Objek Akal, Subtansi, dan Ruang Lingkup Logika dalam al-Qur'an

Kata *'aql* dalam al-Qur'an terulang sebanyak 49 kali, semuanya datang dalam bentuk *fi'l al-mudhāri'*. Terutama materi yang bersambung dengan *wawu–jam'*, seperti bentuk *ta'qilūn* (تعقلون) atau *ya'qilūn* (يعقلون). Kata *ta'qilūn* terulang sebanyak 24 kali dan kata *ya'qilūn* sebanyak 22 kali. Sedangkan kata *'aqala, na'qilu*, dan *ya'qilu* masing-masing disebutkan sebanyak satu kali.

Pada frase *afalā ta'qilūn* (أفلا تعقلون), terdapat hal yang sangat kontras yaitu dalam penggunaan bentuk pertanyan-negatif (*istifhām inkārī*) yang bertujuan memberikan dorongan dan membangkitkan semangat. Bentuk frase seperti itu (yakni : *afalā ta'qilūn*) terulang sebanyak 13 kali dalam al-Qur'an. Diantaranya adalah firman Allah Swt. kepada Bani Israel sekaligus merupakan kecaman kepada mereka dalam surah al-Baqarah ayat 44.

أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ وَأَنتُمۡ تَتۡلُونَ ٱلۡكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ

"Mengapa kamu suruh orang lain [mengerjakan] kebaktian, sedang kamu melupakan [kewajiban] dirimu sendiri, padahal kamu membaca al-Kitab (Taurat)? Maka tidaklah kamu berpikir?"

[31] Nurcholis Majid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan,* hlm. 181. Lihat juga Yusuf Qardhawi, *al-Qur'an Berbicara tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan,* hlm. 77.

Sikap manusia yang bertentangan dengan pengetahuannya dan bertentangan dengan perintah yang ia berikan kepada orang lain, tidak akan timbul kecuali dari orang yang tidak lurus pemikirannya serta tidak matang akalnya. Manusia seperti ini bahkan, boleh jadi, memiliki gangguan psikis.

Ayat lain yang di dalamnya terdapat bentuk *istifhām inkārī* yang sama adalah firman Allah Swt. ketika mendebat Ahlulkitab (Yahudi dan Kristen) tentang masalah Ibrahim, termasuk usaha Ahlulkitab untuk memasukkan Ibrahim bagian dari mereka sebagai Yahudi atau Kristen. Allah Swt. berfirman dalam surah Ālu 'Imrān ayat 65 :

يَٰٓأَهلَ ٱل كِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِيٓ إِبرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّورَىٰةُ وَٱلإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعدِهِۦٓ أَفَلَا تَعقِلُونَ

"Hai Ahlulkitab, mengapa kamu bantah-membantah tentang Ibrahim, padahal Taurat dan Injil tidak diturunkan melainkan sesudah ibrahim. Apakah kamu tidak berpikir?".

Bagaimana mungkin orang dari generasi lebih awal dimasukkan dalam barisan orang yang datang kemudian?. Tentu hanya orang-orang yang tidak mempunyai akal yang berpendapat seperti itu. Ditemukan juga ayat lainnya, seperti dalam firman Allah Swt. dalam surah al-An'ām ayat 32 berikut :

وَمَا ٱلحَيَوٰةُ ٱلدُّنيَآ إِلَّا لَعِب وَلَهو ۖ وَلَلدَّارُ ٱلأٓخِرَةُ خَير لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعقِلُونَ

"Dan tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari main-main dan senda gurau belaka. Dan sungguh kampung Akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertaqwa. Maka tidaklah kamu memahaminya?"

Jika dibandingkan antara kampung Dunia dan kampung Akhirat, tentu yang lebih berat adalah Akhirat. Kesenangan dunia itu hanyalah sebentar dan akan hilang. Rasulullah Saw. bersabda: "Perbandingan dunia dengan akhirat adalah seperti

orang yang mencelupkan salah satu jemarinya ke dalam lautan, lihatlah berapa banyak air yang dapat ia ambil." (HR Muslim)[32]

Bagaimana mungkin nilai dunia akan mengalahkan keutamaan akhirat?, hanya orang-orang yang tidak berpikir yang mengatakan seperti itu. Firman Allah Swt. kepada Rasulullah Saw. Dalam surah Yunus ayat 16 berikut ini juga merupakan contoh ayat yang di dalamnya mengandung pertanyan senada.

قُل لَّو شَآءَ ٱللَّهُ مَا تَلَوتُهُۥ عَلَيكُم وَلَآ أَدرَىٰكُم بِهِۦ ۖ فَقَد لَبِثتُ فِيكُم عُمُرًا مِّن قَبلِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعقِلُونَ

"Katakanlah: "Jikalau Allah menghendaki, niscaya Aku tidak membacakannya kepadamu dan Allah tidak [pula] memberitahukannya kepadamu". Sesungguhnya Aku telah tinggal bersamamu beberapa lama sebelumnya. Maka apakah kamu tidak memikirkannya?".

Allah telah memberi perintah kepada Rasulullah Saw. untuk menjelaskan kepada mereka bahwa diutusnya beliau, dengan membawa al-Qur'an ini, semata-mata atas kehendak Allah bukan karena kehendaknya sendiri. Telah puluhan tahun Nabi Saw. hidup bersama mereka, sebelum itu beliau tidak pernah mendakwakan diri, berbicara atas nama Allah, atau mengaku-ngaku menerima wahyu. Maka bagaimana mungkin dapat diterima akal, orang yang sangat dipercaya selama 40 tahun kemudian tiba-tiba berdusta? Perjalanan beliau yang harus tiba-

[32] Nabi Muhammad Saw.: "Demi Allah, tidaklah dunia ini dibandingkan Akhirat melainkan seperti salah seorang dari kamu yang mencelupkan jari tangannya ini—perawi bernama Yahya menunjuk jari telunjuk—ke lautan. Lalu hendaklah dia perhatikan apa yang didapat pada jari tangannya".

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : وَاللَّهِ مَا الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ مِثْلُ مَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِصْبَعَهُ هَذِهِ – وَأَشَارَ يَحْيَى بِالسَّبَّابَةِ – فِي الْيَمِّ فَلْيَنْظُرْ بِمَ يَرْجِعُ.

tiba 'meyimpang' dan melakukan tindakan yang kontroversial, tanpa sebab dan justifikasi. Padahal sampai saat itu, beliau tetap bersama mereka sehingga mereka selalu mengetahui kondisinya, baik pada saat berada di rumah maupun ketika bepergian, sendirian atau bersama orang lain.

Selain hal di atas, ayat-ayat *kawniyyah* merupakan objek kajian akal (rasio). Beberapa redaksi tentang term akal dalam al-Qur'an dapat ditemui pada QS. al-Baqarah [2]: 164, QS. al-Rūm [30] 24, QS. al-Jātsiyah[45]: 5, QS. al-Ra'd [13]: 4, QS. al-'Ankabūt [29]: 35, QS. al-Hajj [22]: 46, QS. al-Rūm [30]: 28, dan QS. al-An'ām [6]: 10-11.

Di samping penggunan kata akal tersebut, penggunan akal sebagai alat pikir dalam al-Qur'an seringkali dinyatakan dengan ungkapan *faqiha, dabbara, tafakkara, dan tadzakkara*. Berbagai kata tersebut dapat dibahasakan ke dalam pengertian yang sejenis dengan paham dan mengerti serta berpikir di atas.

Harun Nasution dalam bukunya, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, mengatakan bahwa akal dalam pengertian Islam adalah suatu daya pikir dalam jiwa manusia sebagaimana digambarkan dalam al-Qur'an yang memperoleh pengetahuan dengan memperhatikan alam sekitar. Berbeda dengan wahyu yang membawa pengetahuan dari luar diri manusia yaitu Tuhan.[33] Selanjutnya al-Qur'an kadang juga menggunakan kata *qalb* untuk menunjuk pada makna akal sebagaimana dalam QS. Qāf [50]: 37,

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ

"Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai akal atau yang menggunakan pendengarannya, sedang dia menyaksikannya".

[33] Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* hlm. 13.

Oleh karena itu pengertian akal menunjuk kepada seluruh kemampuan manusia untuk memahami. Dengan demikian termasuk di dalamnya intuisi, ilham, dan penghayatan. Selain kata *'aqala* dan *tafakkara* yang secara spesifik menyebut fungsi pikir, al-Qur'an juga menggunakan kata *faqiha* untuk menunjukkan suatu kualitas dan proses pemahaman manusia. Selanjutnya secara khusus kata *tafakkara* digunakan Allah antara lain dalam QS. Ālu 'Imrān [3]: 8, 191, dan 196.

Selain kata-kata di atas, Allah seringkali mempergunakan kata *nazhara* sebagai petunjuk alat memperoleh data yang merupakan bahan dasar pemikiran. Dengan demikian ilmu pengetahuan merupakan kunci sukses manusia secara duniawi maupun dihadapan Allah. Dalam al-Qur'an banyak istilah yang dipergunakan untuk menunjuk fungsi pengetahuan tersebut. Kata '*ilm* misalnya lebih dari 100 kali disebut dalam al-Qur'an.[34]

Misalnya pada surah al-Mujādilah ayat 11 dan surah Fāthir ayat 28 menunjukkan pentingnya ilmu bagi pengembangan hidup manusia, sehingga kualitasnya di atas mahluk lain termasuk di atas malaikat. Berdasarkan kualitas pengetahuan manusia tersebut Allah memerintahkan malaikat untuk bersujud kepadanya. Kecenderungan '*aqlī* di atas telah mendorong Muhammad bin Zakariya al-Razi mempercayakan seluruhnya kepada akal dalam menjelajah pencarian kebenaran dan pemahaman wahyu. Lebih jauh, Ibn Thufail melalui novelnya *Hayy Ibn Yaqzhān* mengisahkan petualangan akal yang akhirnya bertemu dengan wahyu. Dalam kaitannya dengan fungsi dan posisi akal demikian, Harun Nasution menyakatan bahwa kelengkapan al-Qur'an harus diartikan dalam kaitannya dengan

[34] Muhammad Abduh berargumen bahwa antara ilmu dan amal tidak mungkin bertentangan. Ia bahkan berargumentasi bahwa Islamlah satu-satunya agama yang dengan konsisten menyeru kepada pemeluknya untuk menggunakan rasio dalam memahami alam. Lihat, Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hlm. 57-60.

kemungkinan bagi akal untuk membedah beberapa ketentuan umum wahyu tersebut.

Berdasarkan kecenderungan di atas, persoalan ilmu pengetahuan tidak akan sempurna tanpa peran akal. Bahasan mengenai akal dalam perkembangannya sebagian besar hanya menyinggung teoritisasi dan sistematisasi dari aktifitas akal. Logika dan juga metodologi adalah simbol dari aktifitas akan secara sistematis dan teoritis tersebut.

Apabila logika dibangun dalam kerangka sistem filsafat Yunani, maka seluruh ilmu pengetahuan yang dikembangkan berdasarkan tata pikir logika haruslah dikatakan bahwa ilmu pengetahuan demikian merupakan fungsi daripada logika tersebut. Oleh karena itu seluruh hasil atau produk penalaran logika harus dipandang sebagai ilmu pengetahuan yang berlaku umum juga harus berlaku terhadap ilmu pengetahuan keislaman tersebut.

Penggunaan daya nalar dalam upaya memahami makna tersembunyi dari wahyu adalah merupakan bagian dari fungsi wahyu itu sendiri. Bahkan wahyu itu sendiri, setidaknya yang termaktub dalam kitab al-Qur'an memuat petunjuk yang berkaitan dengan sistematisasi aktivitas akal. Di banyak tempat dalam al-Qur'anterdapat dorongan untuk menggunakan daya nalar akal guna memahami dan mengerti maksud dan kandungan wahyu. Bahkan boleh jadi seluruh wahyu itu hanya mungkin berfungsi bagi kehidupan manusia jika manusia menggunakan akal secara terorganisir dan sistematis, atau dalam bahasa yang dapat dikembangkan oleh Imam al-Ghazali serta filosof muslim klasik lainnya disebut sebagai 'sadar diri'.

Berdasarkan pertimbangan di atas, pasti al-Qur'an menyarankan suatu logika sendiri. Dalam hubungan ini adalah hal yang mungkin jika logika Yunani justru bersesuaian dengan logika wahyu dalam arti al-Qur'an sebagaimana disarankan oleh

pandangan Ibn Thufail, al-Razi dan Ibn Rusyd serta beberapa lainnya. Hal ini lebih berarti jika ternyata hampir tidak ada filosof muslim atau bahkan ilmu pengetahuan keislaman yang bebas dari logika Yunani. Posisi pemikiran Islam serta terutama hasilnya sebagai kegiatan dan karya ilmiah lebih diperkuat ketika seluruh pemikiran Islam dikembangkan dan dibangun di atas ilmu tata-pikir yang dalam dunia Islam dikenal dengan "ilmu manthiq". Kesimpulan di atas tidak saja karena prinsip pemikiran manthiq sama dan sebangun dengan logika, akan tetapi juga karena pengakuan jujur setiap penulis bahwa manthiq pada dasarnya merupakan *arabisasi* logika Aristoteles. Oleh karena itu tidaklah adil jika di satu sisi pemikiran Islam menolak metode pemikiran filsafat, sementara seluruh bangunan pemikiran Islam menjadikan logika sebagai dasar dari fondasinya.[35]

Akal memainkan peran penting dalam membatasi dan mengendalikan hawa nafsu manusia. Ia juga berperan membantu manusia agar tidak selalu memenuhi segala ajakan hawa nafsunya. Kata '*aql* atau *'aqqal* dalam bahasa Arab mempunyai arti 'ikatan' dan 'pembatasan'. Dan begitulan peran yang harus diambil dalam menghadapi hawa nafsu manusia. Peran yang dimainkan akal dalam kehidupan manusia ialah menahan dan membatasi gerak laju hawa nafsu serta mencegah sikap ekstrimis dalam memenuhi segala tuntutan hawa nafsu. Besar kesempurnan dan kekuatan akal, sebesar taufik yang dimiliki manusia dalam mengendalikan gerak hawa nafsu.

Akal dan hawa nafsu sama-sama berperan vital dalam hidup manusia. Hawa nafsu memotori siklus hidup manusia, sedang akal berperan sensitif dalam membatasi, mengendalikan, serta mencegah hegemoni dan perusakan hawa nafsu atas totalitas manusia. Tugas agama sama dengan tugas akal dalam membatasi

[35] Lihat M. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996, hlm. 11-28.

hawa nafsu dan mengendalikan tindakan-tindakannya yang semena-mena. Visi kerja akal dan agama sangat bersesuaian. Karena agama adalah fitrah. Allah berfirman dalam surah al-Rūm ayat 30: *".....[tetaplah atas] fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. [Itulah] agama yang lurus.*

Fitrah, yang menguasai manusia dan sepenuhnya diterima akal itu adalah agama Allah yang dijadikan-Nya sebagai petunjuk bagi manusia. Maka dari itu, agama menopang peranan akal dalam mengendalikan hawa nafsu. Di lain pihak, agama memerankan akal dalam mengendalikan hawa nafsu. Sesungguhnya, akal dan agama adalah dua sisi dari satu mata uang.

Rasionalitas dalam ilmu muncul dari kesadaran tentang realitas atas tangkapan indra dan hati, yang kemudian diproses oleh akal untuk menentukan sikap mana yang benar dan mana yang salah terhadap suatu objek atau realitas. Sedangkan proses rasionalitas itu mampu mengantarkan seseorang untuk memahami metarasional sehingga muncul suatu kesadaran baru tentang realitas metafisika, yakni apa yang terjadi dibalik objek rasional yang bersifat fisik itu. Kesadaran ini yang disebut sebagai transendensi, di dalam firman Allah surah Ālu 'Imrān ayat 191.

ٱلَّذِينَ يَذكُرُونَ ٱللَّهَ قِيٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِم وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلقِ ٱلسَّمٰوٰتِ وَٱلأَرضِ رَبَّنَا مَا خَلَقتَ هٰذَا بٰطِلًا سُبحٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ

"[Yaitu] orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptan langit dan bumi [seraya berkata]: "Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka."

Bagi orang-orang yang beriman, proses rasionalitas dan spiritualitas dalam ilmu bagaikan keping mata uang, antara

satu sisi dengan sisi yang lain merupakan satu kesatuan yang bermakna. Bila kesadarannya menyentuh realitas alam semesta, maka biasanya sekaligus kesadarannya menyentuh alam spiritual dan begitu pun sebaliknya.

Hal ini berbeda dengan kalangan yang hanya punya sisi pandangan materialis sekuler. Mereka hanya melihat dan menyadari keutuhan alam semesta dengan paradigma materialistik sebagai suatu proses kebetulan yang memang sudah ada cetak-birunya pada alam itu sendiri. Manusia lahir dan kemudian mati adalah siklus alami dalam mata rantai putaran alam semesta. Atas dasar paradigma tersebut, memunculkan kesadaran tentang realitas alam sebagai objek yang harus dieksploitasi dalam rangka mencapai tujuan-tujuan hedonistis yang sesaat. Alam menjadi laboratorium sebagai tempat uji coba keilmuan ateistik, di mana kesadaran tentang Tuhan atau spiritualitas tidak tampak bahkan sengaja tidak dihadirkan dalam wacana pengembangan ilmu. Orientasi materialistik seperti itu dalam al-Qura'an dikatakan, bukan untuk menambah kesyukuran dan ketakwaan, melainkan fenomena alam semesta yang diciptakan-Nya itu menambah sempurnanya kekufuran mereka, sebagaimana dinyatakan dalam surah al-Isrā' ayat 94-100.

al-Qur'an telah menunjukkan objek-objek kajian yang dengan mudah dapat membimbing manusia kepada keimanan. Objek-objek yang disajikan al-Qur'an di antaranya adalah sebagai berikut.

a) Fenomena Alam

Melalui pancaindra dan penelitian empiris, manusia dapat mengenal pencipta. Artinya ada proses perpindahan dari menyaksikan alam *syahādah* (alam nyata) kepada usaha pemikiran hingga dapat membuktikan keberadan Zat

Yang Gaib, sebagaimana dalam surah Yūnus ayat 101.

قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ

"Katakanlah, perhatikanlah apa yag ada di langit dan di bumi. Tidaklah bermanfat tanda kekuasan Allah dan rasul-rasul yang memberi peringatan bagi orang-orang yang tidak beriman".

b) Kajian Sejarah

Melalui peristiwa-peristiwa masa lalu seperti balasan dan akibat dari orang-orang yang mendustakan rasul-rasul Allah, dapat diambil pelajaran dalam menentukan sikap pada masa kini dan masa depan, sebagaimana surah Ālu 'Imrān ayat 137.

قَد خَلَت مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ

"Sesungguhnya telah berlalu sebelum kamu sunnah-sunnah Allah. Karena itu berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang mendustakan [rasul-rasul]".

c) Jiwa Manusia

Muhasabah dan merenungi diri sendiri adalah satu cara efektif yang dapat membawa manusia mengenal penciptanya. Dengan kata lain apabila manusia mengenal dirinya sendiri pasti ia akan mengenal Tuhannya. Dalam surah Fushshilat ayat 53 disebutkan:

سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ أَوَلَمۡ يَكۡفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ

"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda [ke-kuasaan] Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?"

Epistemologi Berpikir dalam al-Qur'an

Al-Qur'an sebuah kitab suci terakhir yang Allah turunkan bagi semua manusia. Setiap manusia yang hidup di bumi seyogyanya mempelajari al-Qur'an dan melaksanakan perintah-perintah dan menjauhi larangan-larangannya. Meski demikian, masih banyak manusia yang tidak mempelajari ataupun melaksanakan apa yang Allah perintahkan dalam al-Qur'an. Hal ini merupakan akibat dari belum adanya proses berfikir mengenai al-Qur'an dan hanya sekedar mengetahui dari informasi dari berbagai sumber. Sebaliknya, bagi orang yang berpikir, al-Qur'an memiliki kedudukan dan peranan yang sangat besar dalam kehidupannya.

Kali pertama, orang yang 'berpikir' ingin mengetahui tentang Pencipta yang telah menciptakan dirinya dan jagad raya di mana ia tinggal dari ketiadaan, yang telah memberinya kehidupan ketika dirinya belum terwujud, dan yang telah menganugerahkan kepadanya nikmat dan keindahan yang tak terhitung jumlahnya; dan ia pun mempelajari tentang bentuk-bentuk perbuatan yang diridai Allah. Al-Qur'an yang telah Allah wahyukan kepada Rasul-Nya, adalah petunjuk yang memberikan jawaban atas pertanyaan manusia di atas. Dengan alasan ini, manusia perlu mengetahui kitab Allah yang diturunkan untuknya sebagai petunjuk yang dengannya ia membedakan yang hak dan yang bathil, merenungkan setiap ayatnya dan melaksanakan apa yang Allah perintahkan dengan cara yang paling tepat dan diridai.

Allah berfirman dalam surah Shād ayat 29 tentang tujuan diturunkannya al-Qur'an untuk manusia:

كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ

"Ini adalah sebuah kitab yang kami turunkan kepadamu yang penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatNya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai pikiran".

Dalam surah al-Muddatstsir ayat 54-56 disebutkan:

كَلَّآ إِنَّهُۥ تَذۡكِرَةٞ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ وَمَا يَذۡكُرُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ هُوَ أَهۡلُ ٱلتَّقۡوَىٰ وَأَهۡلُ ٱلۡمَغۡفِرَةِ

"Sekali-kali tidak demikian halnya. Sesungguhnya al-Qur'an itu adalah peringatan. Maka barangsiapa menghendaki, niscaya dia mengambil pelajaran dari padanya (al-Qur'an). Dan mereka tidak akan mengambil pelajaran daripadanya kecuali [jika] Allah menghendakinya. Dia (Allah) adalah Tuhan yang patut [kita] bertakwa kepada-Nya dan berhak memberi ampun".

Banyak orang membaca al-Qur'an, namun yang penting, sebagaimana yang Allah nyatakan dalam ayat-Nya, adalah merenungi tiap ayat al-Qur'an, mengambil pelajaran dari ayat tersebut dan memperbaiki perilakunya sesuai dengan pelajaran yang terkandung di dalamnya. Misalnya seorang yang membaca ayat :

فَإِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا إِنَّ مَعَ ٱلۡعُسۡرِ يُسۡرًا

"Karena sesungguhnya sesudah kesulitan itu ada kemudahan, sungguh sesudah kesulitan itu ada kemudahan". (QS. al-Insyirāḥ [94]: 5-6

dengan merenunginya maka ia akan memahami bahwa Allah

menciptakan kemudahan disamping setiap kesulitan, karena itu yang ia harus lakukan ketika menemui sebuah kesulitan adalah percaya penuh kepada Allah dan menantikan kemudahan yang akan datang kemudian. Dengan janji Allah ini, ia melihat bahwa putus harapan atau menjadi panik disaat munculnya kesulitan adalah sebuah tanda dari lemahnya iman. Setelah membaca dan merenungkan ayat di atas, perilakunya selalu sejalan dengan ayat tersebut sepanjang hidupnya.

Dalam al-Qur'an Allah mengisahkan beberapa pelajaran dari kehidupan para nabi dan rasul yang hidup di masa lampau agar manusia dapat melihat bagaimana perilaku, pembicaraan dan kehidupan manusia yang diridai Allah, dan menjadikan mereka sebagai panutan. Allah berfirman dalam beberapa ayat-Nya bahwa manusia hendaknya memikirkan dan mengambil pelajaran dari kisah-kisah para Rasul tersebut, seperti dalam surah Yūsuf ayat 111,

لَقَدۡ كَانَ فِي قَصَصِهِمۡ عِبۡرَةٞ لِّأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِۗ مَا كَانَ حَدِيثٗا يُفۡتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ

"Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. al-Qur'an itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan [kitab-kitab] yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman".

Dalam al-Qur'an disebutkan beberapa ciri umat-umat terdahulu, perilaku serta bencana-bencana yang menimpa mereka. Merupakan kesalahan yang besar untuk memahami ayat-ayat tentang mereka hanya dibaca sebagai peristiwa sejarah dengan berbagai peristiwa yang menimpa mereka. Sebab, Allah menceritakan kehidupan mereka di masa lampau untuk kita renungkan dan ambil pelajaran sebagai pedoman dalam

memperbaiki perilaku manusia setelah mereka. Seperti dalam surah al-Qamar ayat 51,

وَلَقَد أَهلَكنَآ أَشيَاعَكُم فَهَل مِن مُّدَّكِرٍ

"Dan Sesungguhnya Telah kami binasakan orang yang serupa dengan kamu. Maka adakah orang yang mau mengambil pelajaran?".

Allah telah menurunkan al-Qur'an untuk semua manusia sebagai petunjuk. Oleh karena itu, memikirkan setiap ayat al-Qur'an dan menjalani hidup sesuai al-Qur'an dengan mengambil pelajaran dan peringatan dari setiap ayatnya adalah satu-satunya cara untuk mendapatkan keridaan, kasih sayang, dan surga Allah.

Manthiq Sebagai Basis Logika Tafsir Kontemporer

Istilah *manthiq* berasal dari akar kata *nuthq* yang berarti 'penuturan sesuatu atau penuturan isi pikiran dengan bahasa tertentu, baik bahasa lisan natural (simbol bahasa telah tersedia di masyarakat) maupun bahasa artifisial (simbol bahasa sengaja dibuat untuk tujuan tertentu). Seseorang yang menuturkan isi pikirannya disebut *nāthiq*. Manusia adalah binatang yang berpikir (*al-insān hayawān nāthiq*), artinya manusia mampu menuturkan isi pikirannya dengan cara memproduksi dan mengolah simbol-simbol bahasa yang membentuk pikiran.

Kata *manthiq* merupakan kata yang berada pada kelas kata nomina tempat (*isim al-makān*) yang berarti 'asal penuturan, bersumber dari akal dan diubah menjadi bahasa penuturan. Hewan, secara umum, memiliki manthiq dalam level-level tertentu. Hal ini ditunjukan dengan adanya noktah kesadaran (*consciousness*) yang ditemukan pada hewan dengan tingkatan tertentu. Tetapi *nāthiq* hanya ada pada manusia, karena hanya manusia yang dapat berpikir dan dapat memproduksi, mengolah

dan memahami bahasa pikiran. Seperti diisyaratkan oleh firman Allah dalam surah al-Naml ayat 16,

وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ

"Dan Sulaiman telah mewarisi Daud. Dan dia berkata: "Hai manusia, kami telah diberi pengetahuan tentang manthiq al-thayr (penuturan burung) dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya ini semua benar-benar suatu kurnia yang nyata".

Manthiq juga didefinisikan sebagai ilmu yang membahas berbagai pengetahuan baik yang bersifat *tashawwuri* (konseptual) maupun bersifat *tashdīqi* (akseptual), yang memiliki relasi dengan sesuatu yang *majhūl* (tidak diketahui), baik *majhūl-tashawwurī* maupun *majhūl-tashdīqī*.[36] Artinya, *ilmu Manthiq* merupakan ilmu yang mempelajari tentang bentuk akal (atau logika) yang menjadi asal (sumber) penuturan sesuatu yang digambarkan oleh bahasa.[37] Setiap penuturan mempunyai jalan pikiran yang tidak terlepas dari benar atau salah (aspek legal). *Ilmu Manthiq* mempelajari bentuk akal (logika) agar terhindar dari jalan pikiran yang salah.

Di dalam al-Qur'an kata *manthiq* dalam derivasinya ditemukan dalam berbagai bentuk dan konteks, seperti dalam surah al-Anbiyā' ayat 63. Nabi Ibrahim mengingatkan kaumnya agar tidak menyembah berhala, karena berhala tidak dapat menuturkan sesuatu, kata Ibrahim kepada kaumnya : "Coba tanyakan kepada berhala-berhala itu jika mereka dapat menuturkan sesuatu" *Fas'alūhum in kānū yanthiqūn*

[36] Lihat, al-Bajuri, *Sullam al-Manthiq,* disebutkan definisi Ilmu Manthiq : علم يبحث فيه عن المعلومات التصورية والتصد يقية من حيث أنها توصل إلى أمر مجهول تصورى أوتصديقى

[37] Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1980, hlm. 3., Lihat juga Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal*, t.tp.: Markaz al-Makhthūthāt wa al-Turāts, t.th., hlm. 2.

(فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ). Sedangkan bagi orang yang bertauhid kepada Allah ada al-Qur'an yang senantiasa menuturkan dengan benar dan al-Qur'an ini adalah anugerah kemudahan dari Allah bagi orang-orang yang bertauhid. Firman Allah dalam surah al-al-Mu'minūn ayat 62,

وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

"Kami tiada membebani seseorang melainkan sesuai kemampuannya, dan pada sisi Kami ada suatu Kitab yang senantiasa menuturkan dengan benar, dan [apabila mengikutinya] mereka tidak dianiaya".

Karenanya yang dituturkan oleh al-Qur'an bukan datang dari kekaburan pikiran, angan-angan dan hawa nafsu manusia melainkan ia adalah wahyu dari Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagaimana dalam surah al-Najm ayat 3-4,

وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

"Dan tiadalah yang dituturkannya itu (al-Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya (Muhammad). Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan [kepadanya]".

Manthiq merupakan sebuah ilmu yang berdiri sendiri. Artinya dia memiliki konsep empiris yang membawahinya. *Ilmu manthiq* (*logic*) yaitu ilmu yang membahas kaidah-kaidah umum untuk berpikir benar. Yang menjadi objek atau pokok pembahasan ilmu manthiq adalah: 1) definisi (*ta'rīf*) yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan *definition*, 2) argumentasi (*istidlāl*) atau dalam bahasa Inggris disebut *argumentation*. Artinya, *ilmu manthiq* mengajarkan bagaimana mendefinisikan sesuatu dengan definisi yang menjelaskan hakikat sesuatu itu atau menerangkan maknanya. Selain itu, *ilmu manthiq* mengajarkan bagaimana berargumentasi membuktikan kebenaran berpikir

atau kesalahan berpikir.[38]

Sebelum membahas definisi dan argumentasi, penting dijelaskan terlebih dahulu tentang ilmu. *Ilmu* didefinisikan sebagai hadirnya gambar (bentuk) sesuatu pada pikiran.

Berdasarkan definisi ini, ilmu dibagi menjadi dua[39], yaitu:

a) Konsep (*tashawwur*) atau *concept*, yaitu mempersepsi (*idrāk*) sesuatu atau memahami sesuatu tanpa diberi hukum terhadap sesuatu itu. Konsep atau *tashawwur* berhubungan dengan definsi. Hal-hal yang berkaitan dengan konsep, seperti kata atau nama benda (buku, meja, rumah sakit, dll); *fi'l* atau kata kerja (pergi, belajar, dll); *ḥarf* atau kata bantu (ke, dari, dll); kalimat perintah (bacalah, makanlah, dll), kalimat larangan (jangan tidur, jangan ngantuk, dll).

b) Asersi atau kenyataan, penilaian (*tashdīq, assertion, judgement*), yaitu keyakinan terhadap sesuatu atau memahami sesuatu dengan memberikan hukum terhadap sesuatu itu. *Tashdīq* berhubungan dengan argumentasi atau proposisi. *Tashdīq* berkaitan terhadap keyakinan terhadap adanya hubungan dalam proposisi, apakah hukum tersebut sesuai dengan realitas atau tidak sesuai dengan realitas.[40]

Adapun konsep dan premis dibagi menjadi dua, sebagai berikut.

1) Yang bersifat niscaya (*dharūrī, necessary, self evident concepts or judgments*), yaitu mempersepsikan sesuatu yang tidak memerlukan pemikiran, dengan kata lain sudah jelas dengan sendirinya. Contoh konsep yang bersifat niscaya (*tashawwur dharūrī*): mengonsepsi makna "sesuatu" atau

[38] Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal*, t.tp., Markaz al-Makhthāthāt wa al-Turāts, t.th., hlm. 3.

[39] Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* Beirut: Dār Al-Ta'āruf, 1980, hlm. 5.

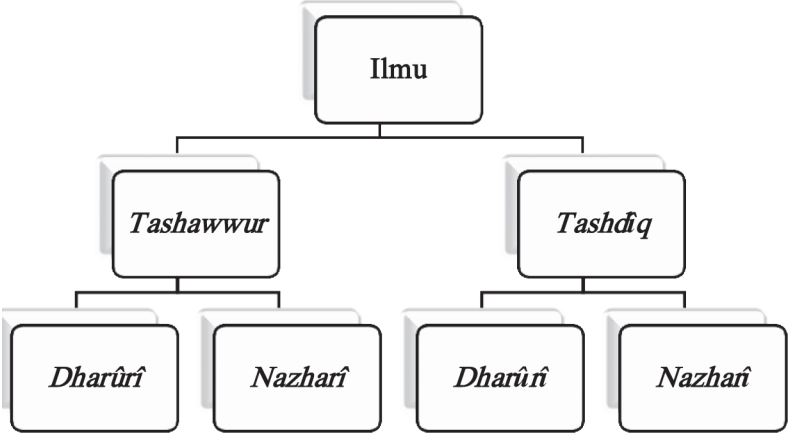
[40] Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal*, hlm. 4; Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* hlm. 6.

mengonsepsi makna "ada". Contoh premis yang bersifat niscaya (*tashdīq dharūrī*): menyakini bahwa 'satu' itu setengah dari 'dua', 'keseluruhan' lebih besar dari pada 'sebagian'.

2) Yang bersifat teoritis atau spekulatif (*nazharī, theoretical concepts or judgements known through speculative reasoning*), yaitu mempersepsi sesuatu yang tidak *badīhī* (jelas dengan sendirinya) dan memerlukan pemikiran. Contoh konsep yang bersifat teoritis atau spekluatif (*tashawwur nazharī*): mengonsepsi hakikat listrik, atau mengonsepsi hakikat ruh. Contoh pernyataan yang bersifat teoritis atau spekluatif (*tashdīq nazharī*): meyakini bahwa bumi itu berputar, jumlah derajat sudut-sudut segitiga itu sama dengan jumlah sudut dua garis tegak lurus.[41]

Pembagian-pembagian seperti ini lebih jelasnya perhatikan bagan di bawah ini sebagai berikut.

Gambar 3.1
Pembagian Ilmu Secara Praktis



41 Ibn Rusyd, *Talkhīsh al-Qiyās Li Aristhū*, t.tp.: al-Silsilah al-Turātsiyyah, 1988, hlm. 55.

Perlu diketahui dan diingat kembali bahwa segala sesuatu itu memiliki empat wujud, yaitu dua wujud hakiki dan dua wujud *i'tibārī,* sebagai berikut.

1) Wujud luar: seperti wujud batu, wujud matahari dalam realitas;
2) Wujud mental: pengetahuan manusia terhadap segala sesuatu di alam luar dan pemahaman-pemahaman;
3) Wujud ucapan: seperti ucapan kata "buku", dengan pengucapan kata tersebut manusia menghadirkan makna ucapan itu dalam pikirannya;
4) Wujud tulisan: seperti tulisan kata "pensil", dengan tulisan kata tersebut manusia menghadirkan makna tulisan itu dalam pikirannya.[42]

Menyoal kembali mengenai ilmu Manthiq, ilmu ini memiliki ruang lingkup dan pembahasan yang cukup luas, di antaranya sebagai berikut:[43]

A. Penandaan (*dalālah*) atau *signification*

Dalālah diistilahkan sebagai sesuatu yang menyebabkan seseorang mempersepsi sesuatu karena dia mempersepsi sesuatu lain yang lazim darinya. Artinya jika seseorang mendengar bunyi bel rumah maka pikirannya mengambil kesimpulan bahwa ada orang di depan rumah yang menekan tombol bel.[44] Ada tiga hal yang terkait dalam contoh ini, pertama adalah penanda (*dāll, signifier*) berupa bunyi bel, kedua adalah yang ditandai (*madlūl 'alayh, signified object*) yaitu ada orang di depan rumah, dan yang ketiga adalah penandaan (*dalālah, signification*), mempersepsi keberadaan seseorang di depan rumah karena telah mempersepsi bunyi bel.

[42] Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* hlm. 7.

[43] Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal,* hlm. 5.

[44] Ibn Rusyd, *Talkhīsh al-Qiyās Li Aristhū*, hlm. 77.

Penandaan juga secara detail terdiri dari:

1) Penandaan intelek verbal (*al-dalālah al-'aqliyyah al-lafzhiyyah, verbal intelligible signification*), seperti suara orang di luar rumah menunjukkan ada orang yang berbicara.
2) Penandaan intelek non verbal (*al-dalālah al-'aqliyyah ghayr al-lafzhiyyah, non verbal intelligible signification*), seperti melihat asap menunjukkan ada api.
3) Penandaan verbal alami (*al-dalālah al-thabī'iyyah al-lafzhiyyah, verbal natural signification*), seperti suara 'aduh' menunjukkan rasa sakit.
4) Penandaan alami non verbal (*al-dalālah al-thabī'iyyah ghayr al-lafzhiyyah, non verbal natural signification*), seperti wajah yang berwarna merah menunjukkan malu-malu.
5) Penandaan verbal konvensional (*al-dalālah al-wadh'iyyah al-lafzhiyyah, verbal conventional signification*), seperti ucapan kata "buku" menunjukkan benda buku.
6) Penandaan verbal non konvensional (*al-dalālah al-wadh'iyyah ghayr al-lafzhiyyah, non verbal conventional signification*), seperti marka jalan yang menunjukkan dilarang parkir, dilarang stop.[45]

B. Kata (*lafzh, word*)

Kata, berdasarkan makna yang ditetapkan atau penggunaannya, terdiri dari:

1) *Mukhtashsh* atau kata yang dikhususkan (*mukhtashsh, specific word*), yaitu kata yang memiliki satu makna,

[45] Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Manthiq,* hlm. 25. Lihat juga Abu Isḥāq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal,* hlm. 10.

seperti meja, spidol.

2) Ekuivokal (*musytarak, equivocal, homonym*), yaitu kata yang memiliki banyak makna, seperti kata *bisa* (bermakna dapat atau racun ular).
3) *Manqūl* atau kata yang maknanya dialihkan (*manqūl, assigned word*), yaitu kata yang sebelumnya ditetapkan pada suatu makna tertentu kemudian digunakan pada makna yang lain karena adanya hubungan di antara kedua makna tersebut. Seperti kata 'salat' (sebelumnya bermakna doa, berpindah makna menjadi ibadah yang dimulai dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam).
4) *Murtajāl* (*improvised word*), yaitu kata yang ditetapkan pada suatu makna kemudian digunakan pada makna yang lain tanpa ada hubungan antara kedua makna tersebut. Seperti kata Matahari yang berasal dari dua kata *mata* dan *hari*. Kedua kata tersebut tidak memiliki hubungan sama sekali.
5) Yang memiliki makna hakiki (*ḥaqīqah, real meaning*), yaitu kata yang digunakan pada maknanya yang telah ditetapkan, seperti kata "singa" yang digunakan untuk makna hewan tertentu.
6) Yang memiliki makna kiasan (*majāz, metaphor*), yaitu kata yang digunakan bukan pada maknanya yang ditetapkan karena adanya hubungan antara kedua makna tersebut. Seperti kata "singa" digunakan untuk orang yang berani.[46]

C. Sinonim (*tarāduf*, synonym) dan Divergensi (*tabāyyun*, *divergent*)

Jika suatu kata dihubungkan dengan kata yang lain atau

[46] Muhammad Ridha Muzhaffar, *Al-Manthiq,* hlm. 12.

beberapa kata, maka kata-kata tersebut tergolong dalam salah satu bagian di bawah ini:

1) Banyak kata yang memiliki satu makna, ini disebut dengan sinonim (*mutarādif, synonym*), seperti buncit dan gendut (buncit dan gendut mempunyai makna yang sama).
2) Satu kata memiliki makna khusus, disebut dengan divergensi (*mutabāyin, divergent*), seperti kitab, pulpen, dll. (kitab memiliki makna yang khusus, pulpen juga memiliki makna yang khusus).[47]

Berdasarkan perbedaan makna pada kata-kata dan hubungan antara makna kata-kata tersebut maka dibagi menjadi 3[48]:

1) Homospesis (*tamātsul, homo-specifity*), yaitu beberapa kata yang memiliki perbedaan makna tetapi memiliki kesamaan dalam satu esensi. Seperti Muhammad dan Ali, dua nama bagi dua orang yang memiliki kesamaan, yaitu keduanya manusia. Jika memiliki kesamaan dalam satu species (*naw'*) disebut homospesis (*tamātsul, homo-specifity*). Jika memiliki kesamaan dalam genus (*jins, genus*) disebut dengan homogenus (*tajānus, homogeneity*), seperti kuda dan manusia, keduanya berada dalam genus "hewan." Jika memiliki kesamaan dalam kuantitas (*kamm, quantity*) disebut dengan equalitas (*tasāwī, equality*). Jika memiliki kesamaan dalam satu kualitas (*kayf, quality*) disebut dengan similiritas (*tasyābuh, similarity*).
2) Disparitas (*takhāluf, disparity*), yaitu beberapa kata yang memiliki perbedaan makna tanpa meninjau sisi kesamaannya dalam satu esensi. Seperti kuda dan manusia.

[47] Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal,* hlm. 7. Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* hlm. 8.

[48] Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* hlm. 35.

3) Oposisi (*taqābul, opposition*), yaitu beberapa kata yang memiliki perbedaan makna tidak bisa berkumpul pada satu tempat dari satu sisi dalam satu waktu.

Oposisi (*taqābul, opposition*) terdiri dari empat jenis, sebagai berikut.[49]

1) Kontradiksi (*taqābul al-naqīdhayn, contradictories*), yaitu pertentangan antara positif dan negatif. Seperti buku dan bukan buku. Kontradiksi ini merupakan dua makna yang bersifat ada dan bukan ada. Tidak ada sesuatu pun yang bisa disifati dengan keduanya (positif dan negatif), seperti pulpen tidak bisa disifati dengan "buku" dan "bukan buku" secara bersamaan. Sebagaimana pulpen tidak bisa untuk tidak disifati dengan keduanya (postif dan negatif), seperti pulpen itu "bukan buku" dan "bukan bukan buku" secara bersamaan.
2) Oposisi privasi dan pemilikan (*taqābul al-malakah wa 'adam al-malakah, the opposition of privation and possession*), yaitu pertentangan dua makna yang salah satunya bersifat 'ada' yang disifatkan pada sesuatu yang pantas untuk disifati, dan yang bersifat 'tiada' yang disifatkan pada sesuatu yang pantas untuk disifati. Seperti melihat dan buta (tidak dapat melihat). Melihat berarti *malakah* (ada kemampuan) melihat, sedangkan buta berarti tidak ada kemampuan melihat. Buta tidak bisa dijadikan sifat bagi sesuatu yang tidak bisa melihat, seperti batu.
3) Tidak ada satu pun yang bisa disifati dengan kedua sifat ini, *al-malakah wa 'adam al-malakah* (kepemilikan dan

[49] Sa'duddin al-Tiftazani, *Matan Tahdzīb al-Manthiq wa al-Kalām*, Mishr: Mathba'at al-Sa'ādah, 1912, hlm. 60. Lihat juga, Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirazi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal*, hlm. 4; Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* hlm. 25.

tidak ada kepemilikan) seperti Kiki (manusia) itu melihat dan buta, tetapi bisa tidak disifati dengan keduanya, yaitu pada sesuatu yang tidak bisa disifati dengan kedua makna itu. Seperti, Batu itu tidak buta dan tidak melihat, berbeda dengan Kiki yang tidak bisa disifati dengan buta dan melihat.

4) Kontrari (*taqābul al-didhdhayn, contraries*), yaitu dua sifat pengada yang saling bergantian menyifati sesuatu dan dalam memahami satu sifat itu tidak harus bersandar terhadap pemahaman sifat yang lain. Seperti *panas* dan *dingin* pada cuaca/suhu. Cuaca di Lembang itu 'dingin' pada malam hari. Cuaca di Lembang itu 'panas' pada siang hari.
5) Korelatif (*taqābul al-tadhāyifayn, correlatives*), yaitu dua sifat yang dalam memahami salah satu maknanya bersandar pada pemahaman sesuatu yang lain. Seperti sebab-akibat, dan atas-bawah.

D. Makna (*ma'nā, meaning*) dan Konsep (*mafhūm, concept*)

Makna berdasarkan keberadaannya terbagi atas dua bagian: pertama, konsep (*mafhūm*, *concept*), yaitu makna yang ada dalam pikiran; kedua, ekstensi (*mishdāq, extension*), yaitu makna yang ada di luar (pikiran). Hubungan konsep (*mafhūm, concept*) dan ekstensi (*mishdāq, extension*): "Manusia" memiliki individu-individu di luar pikiran kita, seperti Lela, Sutina, Kiki. Semuanya itu adalah ekstensi (*mishdāq, extension*). Sementara makna yang ada dalam pikiran kita dan dijadikan sebagai predikat dan didefinisikan sebagai "hewan yang berlogika" itu disebut dengan konsep (*mafhūm, concept*). [50]

[50] Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* 40. Lihat juga, Sa'aduddin al-Tiftazanī, *Matan Tahdzīb al-Manthiq wa al-Kalām*, Mishr: Mathaba'at al-Sa'ādah, 1912, hlm. 75. Lihat juga, Ibn Rusyd, *Talkhīsh al-Qiyās Li Aristhū*, t.tp.: al-Silsilah al-Turātsiyyah, 1988, hlm. 55.

Konsep (*mafhūm, concept*) terbagi atas dua bagian, yaitu:

1) Partikular (*juz'ī, particular*), yaitu konsep yang hanya memiliki satu ekstensi. Seperti Joko, Ali, Jakarta. Partikular terdiri dari dua bagian, yaitu:
   a. Partikular yang riil (*juz'ī ḥaqīqī, real particular*),
   b. Partikular yang relative (*juz'ī idhāfi, relative particular*), yaitu konsep yang dibandingkan dengan konsep yang lebih luas.

2) Universal (*kullī, universal*), yaitu konsep yang memiliki banyak ekstensi. Seperti manusia yang memiliki banyak ekstensi, seperti Joko, Ali, Sutiono, dll. Universal terdiri dari dua bagian, yaitu:
   a. Univokal (*mutawāthi', univocal*), yaitu konsep yang universal dan tidak memiliki perbedaan tingkatan di antara beberapa ekstensinya. Seperti, manusia yang memiliki kesamaan pada Zaid, Muhammad, Ali, dll.
   b. Gradasional (*musyakkik, gradtional*), yaitu konsep yang universal tetapi memiliki perbedaan tingkatan di antara beberapa ekstensinya. Seperti, pengada, pengada sebagai sebab lebih dahulu dari pengada sebagai akibat; atau putih, putih salju dibandingkan dengan putih kapur (tingkatan putihnya berbeda).

E. Definisi (*ta'rīf, definition*)

Definisi yaitu menjelaskan hakikat sesuatu atau menerangkan maknanya.[51] Definisi (*ta'rīf, definition*) dibagi menjadi:

1) Definisi sempurna (*ḥadd tām*, *perfect boundary or definition*), yaitu definisi dengan menggunakan genus-dekat (*jins qarīb, proximate genus*) dan diferensia-dekat (*fashl qarīb, proximate differentia*). Seperti "Manusia itu

[51] Ibn Rusyd, *Talkhīsh al-Qiyās Li Aristhū*, 40.

adalah hewan (genus dekat) yang berlogika (diferensia dekat)."

2) Definisi yang tidak sempurna (*ḥadd nāqish, imperfect boundary or definition*), yaitu definisi dengan menggunakan genus jauh (*jins baʿīd, non-proximate genus*) dan diferensia dekat (*fashl qarīb, proximate differentia*), atau definisi dengan menggunakan diferensia saja. Seperti "Manusia itu adalah benda hidup (genus jauh) yang berlogika (diferensia dekat)." Atau "Manusia itu adalah yang berlogika (diferensia)".
3) Deskripsi sempurna (*rasm tām, perfect description*), yaitu definisi dengan menggunakan genus (*jins, genus*) dan aksiden khusus (*khāshshah, special accident, proprium*). Seperti "Manusia itu adalah hewan (genus) yang tertawa (aksiden khusus)."
4) Deskripsi yang tidak sempurna (*rasm nāqish, imperfect description*), yaitu definisi dengan menggunakan aksiden khusus saja. Seperti "Manusia itu yang tertawa."

Dalam membuat definisi, ada beberapa syarat dalam memformulasikan definsi (*taʿrīf, definition*), yaitu sebagai berikut.

1. Definisi itu harus ekuivalen dengan obyek yang didefinisikan (*muʿarraf, defined object*) dalam penerapannya pada ekstensinya. Artinya ketika kita mendefinisikan "Manusia adalah hewan yang berlogika", maka definisi ini bisa diterapkan pada semua ekstensi manusia dan tidak bisa diterapkan pada selainnya atau hanya sebagiannya saja.
2. Definisi itu bukan dengan sesuatu yang lebih umum dari obyek yang didefinisikan (*muʿarraf, defined object*). Seperti, "Manusia itu adalah hewan yang berjalan

dengan dua kaki."

3. Definisi itu bukan dengan sesuatu yang lebih khusus dari obyek yang didefinisikan. Seperti, "Manusia itu adalah hewan yang belajar."
4. Definisi itu bukan dengan sesuatu yang bertentangan dengan obyek yang didefinisikan. Seperti, "Manusia itu adalah benda mati."[52]
5. Definisi itu harus dengan sesuatu yang lebih jelas dari obyek yang didefinisikan (*mu'arraf*, *defined object*).
6. Definisi itu dengan menggunakan kata-kata yang berbeda dengan obyek yang didefinisikan dalam konsepnya. Seperti "Manusia itu adalah hewan yang berlogika." Konsep "hewan" dan konsep "yang berlogika" berbeda dengan konsep "manusia." Definisi tidak boleh dengan menggunakan kata-kata yang konsepnya yang sama dengan obyek yang didefinisikan (*mu'arraf, defined object*). Seperti, "Manusia" itu adalah orang." Konsep "manusia" dan konsep "orang" itu sama.
7. Definisi itu tidak menggunakan sesuatu yang pengetahuannya bersandar pada pengetahuan terhadap obyek yang didefinisikan. Seperti "Matahari itu adalah bintang yang dilihat di siang hari." Pengetahuan tentang "siang" bersandar pada pengetahuan pada "matahari" karena siang itu adalah waktu untuk melihat matahari.
8. Definisi dengan menggunakan kata-kata yang maknanya jelas.[53]

---

[52] Muhammad Ridha Muzhaffar, *al-Manthiq,* hlm. 45. Lihat juga Sa'duddin al-Tiftazani, *Matan Tahdzīb al-Manthiq wa al-Kalām*, hlm. 47.

[53] Sa'āduddin al-Tiftazani, *Matan Tahdzīb al-Manthiq wa al-Kalām*, Mishr: Mathba'at al-Sa'ādah, 1912, hlm. 75. Lihat juga Ibn Rusyd, *Talkhīsh al-Qiyās Li Aristhū*, t.tp.: al-Silsilah al-Turātsiyyah, 1988, hlm. 55.

F. Pembagian (*Taqsīm, Division*)

Yaitu membagi sesuatu menjadi beberapa jenis atau menguraikannya menjadi beberapa unsurnya. Contohnya: Kata dibagi menjadi kata benda, kata kerja, dan kata bantu; Air diurai menjadi dua unsur, yaitu oksigen dan hydrogen. Pembagian dilakukan berdasarkan asas atau landasan pembagian. Maksud dari asas adalah tujuan yang dimaksud atau dijadikan ukuran oleh pembagi, atau sifat yang menjadi perhatian pembagi dalam membagi. Misalnya jika membagi binatang menjadi binatang pemakan daging dan binatang pemakan tumbuhan, asas pembagiannya adalah jenis makanan yang dimakan oleh binatang. Dalam hal ini, sesuatu bisa dibagi dengan berbagai macam pembagian disebabkan perbedaan asas yang digunakan pembagi dalam membagi. Contoh: Manusia dibagi berdasarkan warna kulit, yaitu berkulit putih dan berkulit hitam, Manusia juga bisa dibagi berdasarkan bangsanya, yaitu bangsa Arab dan bukan Arab (Indonesia, Melayu, dll).

Pembagian secara umum dibagi menjadi dua, yaitu:

1) Pembagian natural (*qismah thabī'iyyah, natural division*), yaitu menguraikan sesuatu dari unsur-unsur yang membentuknya. Seperti pembagian air menjadi unsur oksigen dan unsur hydrogen.
2) Pembagian logis (*qismah manthiqiyyah, logical division*), yaitu menguraikan sesuatu dari bagian-bagian yang bisa diterapkan oleh sesuatu itu. Maksudnya ketika kita membagi "kata" menjadi kata benda, kata kerja, dan kata bantu maka pernyataan bahwa kata benda itu adalah kata, kata kerja itu adalah kata, dan kata bantu itu adalah kata. Berbeda dengan pembagian pertama, karena kita tidak bisa menyatakan bahwa oksigen itu adalah air.

Dalam mengurai pembagian, ada beberapa syarat yang harus dilakukan sebagai berikut.

1) Menetapkan satu asas atau landasan dalam pembagian.
2) Adanya kesamaan ekstensi (*mishdāq, extension*) dari bagian-bagian dengan ekstensi obyek yang dibagi. Seperti kata "sekolah" yang merupakan ekstensi dari kata benda, sementara kata benda merupakan ekstensi dari kata. Oleh karena itu, pernyataan "Sekolah itu adalah kata benda" bisa juga benar jika kita menyatakan "Sekolah itu adalah kata."
3) Bagian-bagian yang terbagi tidak saling bercampur. Seperti pembagian yang salah, yaitu pembagian hewan yang bertulang punggung menjadi hewan yang memiliki paru-paru dan hewan yang memiliki payudara, karena hewan yang memiliki payudara itu adalah hewan yang memiliki paru-paru.
4) Urutan pembagian harus bersambung. Seperti membagi kata (dalam kaidah bahasa Arab) menjadi tiga, yaitu *ism* (nomina), *fi'l* (verba), dan *ḫarf* (preposisi), kemudian membagi *fi'l* (*verba*) menjadi kata kerja *marfū', manshūb,* dan *majzūm* tanpa terlebih dahulu membagi *fi'l* (kata kerja) menjadi *fi'l al-mādhī* (*past tense*), *fi'l al-mudhāri'* (present tense) dan *fi'l al-amr* (verba obligasi); sementara *marfū', manshūb,* dan *majzūm* merupakan bagian-bagian dari *fi'l al-mudhāri'* (*present tense*).

Dalam proses pembagian, ada sejumlah metode pembagian yang bisa dijadikan alternatif dalam membagi suatu objek, yaitu sebagai berikut.

1) Metode *qismah tshunā'iyyah* (*method of dyadic division*), yaitu metode pembagian dengan cara menetapkan dan menafikan. Seperti, "Hewan dibagi menjadi hewan yang berlogika dan hewan yang tidak berlogika"; "Hewan yang

berlogika dibagi menjadi laki-laki dan bukan laki-laki"; "Laki-laki dibagi menjadi yang pandai dan yang tidak pandai"; Yang pandai dibagi menjadi orang Indonesia dan bukan orang Indonesia" dan seterusnya.

2) Metode *qismah tafshīliyyah* (*method of detailed division*), yaitu metode pembagian sesuatu pada seluruh bagiannya secara detail. Seperti membagi kata (dalam bahasa Arab) menjadi *ism* (kata benda), *fi'l* (kata kerja), dan *ḥarf* (kata bantu), kemudian membagi *ism* (kata benda) menjadi *mu'rab* dan *mabnī*.

G. Argumentasi, penalaran (*Istidlāl, Argumentation*)

Argumentasi merupakan proses menyusun dalil untuk menetapkan obyek yang dicari (*mathlūb*, *object of seeking*). Argumentasi atau penalaran dengan dalil dibagi menjadi dua, pertama adalah penalaran tidak langsung (*al-istidlāl ghayr al-mubāsyir*) terdiri dari tiga cara, yaitu: kontradiksi (*tanāqudh*, *contradiction*), konversi (*al-'aks al-mustawī, even conversion; conversion simpler*), kontraposisi (*'aks al-naqīdh, conversion by contradiction; contraposition*). Dan yang kedua adalah argumentasi langsung (*al-istidlāl al-mubāsyir*) terdiri dari tiga cara, yaitu: silogisme (*qiyās, syllogism*), induksi (*istiqrā', induction*), dan analogi (*tamtsīl, analogy*).

Demikian beberapa objek-objek penting dalam pembahasan ilmu manthiq, namun terkait dengan tafsir al-Qur'an yang menjadi kaidah mutual antara manthiq dan tafsir umumnya adalah berupa konsekuensi konotasi makna bahasa (*dilālat al-kalām*) atau logika makna bahasa. Pembahasan konotasi makna bahasa dikaji dalam disiplin ilmu Manthiq karena penting perannya dalam memahami teks bahasa sehingga ulama *Ushūl al-Fiqh*, *Ulūm al-Qur'an* dan *Qawā'id al-Tafsīr* memberikan

perhatian serius pada kajiannya[54]. Sebagian dari pembahasan-pembahasannya adalah sebagaimana dalam bentuk tema kaidah *mujmal* dan *mubayyan*, *mafhūm* dan *anthūq*, termasuk pembahasan-pembahasan *dalālah kulliyyah* dan pembagiannya. Makna etimologis dari *dalālah* (دلالة) adalah sesuatu yang dengannya dapat mempersepsikan sesuatu yang lain[55], dan diistilahkan dengan sesuatu yang apabila sesorang memahaminya pada saat yang sama akan dapat mengonsepsikan tentang sesuatu yang lainnya.[56] Dengan demikian seseorang apabila sedang memahami kata berarti ia pun memahami *dalālah* sebagai petunjuk yang bisa ditangkap dari kata tersebut. Dengan kata lain, *dalālah* merupakan petunjuk dapat diperoleh dari segi makna yang ditunjukkan oleh kata itu sendiri sebagai makna yang dapat dipahami.

Dari penjalasan di atas, dapat terlihat bahwa *Manthiq* merupakan ilmu yang membahas dan mengatur bagaimana berfikir yang benar dan sistematis melalui prosedur dan alur yang jelas, sehingga ketika dikaitkan dengan penafsiran kontekstual maka akan tercipta produk tafsir yang integratif karena sejatinya tafsir dan manthiq memiliki hubungan yang saling ketergantungan (mutual). Tetapi dalam konteks Metode Manthiqi sebagai bangunan rasional tafsir-kontekstual-integratif, kaidah-kaidah manthiq menjadi bagian dari unsur-unsur yang digunakan sebagai basis nalar penafsiran diantara kaidah-kaidah dalam disiplin ilmu-ilmu yang selainnya.

---

[54] Ibn Sina, *al-Syifā*, Qom, Maktabah Ayatullah Mar'asyi al-Najafi, 1404 H, jil. 1/52; Muzhaffar, *al-Manṭiq,* Najaf, Dār al-Ta'āruf, 1427 H, jil. 1/33-36. Lihat juga, Muzhaffar, *Ushūl al-Fiqh*, jil. 1/131, Lihat juga, al-Suyuthi, *al-Itqān*, jil. 2, hlm. 62. Lihat juga al-Suyuthi, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, hlm. 362

[55] Terma *Dalālah (*دلالة*)* berasal dari akar kata دل-يدل (*dalla-yadullu)*, baca lebih jauh Raghib al-Isfahani, *al-Mufradāt Li Alfāzh al-Qur'ān,* hlm. 45.

[56] Muzhaffar, *al-Manthiq*, hlm. 36.

BAB IV
DINAMIKA METODOLOGI TAFSIR, DARI KLASIK HINGGA KONTEMPORER

Membahas dinamika metode tafsir, juga penting melihat kembali pemetaan pertumbuhan dan perkembangan tafsir yang dilakukan oleh Baidan yang berpijak pada periodesasi waktu (zaman, abad), misalnya dimulai dari periode Nabi Saw. dan Sahabat (abad 1 H/VII M), periode *Tābi'īn* dan *Tābi' al-Tābi'īn* (abad II H/VIII M), periode Ulama *Mutaqaddimīn* (abad III-VIII H/IX-XIII M), periode Ulama *Muta'akhkhirīn* (abad IX-XII H/ XIII-XIX M), dan periode Ulama Modern (abad XIV H/ XIX M).[1] Beda halnya dengan M. Quraish Shihab yang lebih cenderung memaparkan secara umum tentang perkembangan tafsir tanpa menggunakan periodesasi waktu atau zaman.[2] Untuk memotret metodologi tafsir modern-kontemporer perlu kiranya dijelaskan kedua zaman tersebut. Zaman modern ini dimulai sejak gerakan modernisasi Islam di Mesir oleh Jamaluddin al-Afghani (1254H/1838M–1314H/1896M) dan murid beliau

[1] Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003, hlm. 6-22.

[2] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 71-74.

Muhammad Abduh (1266H/1845M–1323H/1905M), di Pakistan oleh Muhammad Iqbal (1878-1938), di India oleh Sayyid Ahmad Khan (1817-1989). Sementara itu, tidak ada kesepakatan yang jelas tentang istilah 'kontemporer', apakah istilah ini meliputi abad ke-19 atau merujuk pada abad ke-20 atau ke-21. Namun demikian sebagian pakar berpendapat bahwa kontemporer[3] indentik dengan modern[4], dan keduanya digunakan secara bergantian.[5]

Tabel 4.1
Periodesasi Perkembangan Tafsir

No.	Periode	Abad
1.	Nabi Saw. dan Sahabat Ra.	I H/VII M
2.	*Tābi'īn* dan *Tābi'i al-Tābi'īn*	II H/VIII M
3.	Ulama *Mutaqaddimīn*	III-VIII H/IX-XIII M
4.	Ulama *Muta'akhkhirīn*	IX-XII H/ XIII-XIX M
5.	Ulama Modern (kontemporer)	XIV H/XIX M

Metode Tafsir Klasik-Pertengahan

Kajian al-Qur'an dan metodologi tafsir sangat dinamis dan mengalami perkembangan yang cukup signifikan mengiringi kondisi sosial budaya dan peradaban manusia, sejak turunnya al-Qur'an hingga kini. Fenomena tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu menafsirkan al-Qur'an dengan perkembangan problem sosial kemasyarakatan yang terjadi. Muhammad Syahrur mengatakan bahwa al-Qur'an

[3] Istilah kontemporer bermakna pada waktu yang sama; semasa; pada masa kini; dewasa ini. Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 591.

[4] Mengacu pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah Modern memiliki arti terbaru; mutakhir atau sikap serta cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 751.

[5] Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007, hlm. 40.

harus selalu ditafsirkan sesuai dengan tuntutan era kontemporer yang dihadapi umat manusia.[6] Pada umumnya orang yang hidup pada zaman periode awal Islam, Rasulullah dan Sahabat adalah seorang yang ahli dalam bahasa Arab dan mengetahui secara baik latar-belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), serta mengalami langsung situasi dan kondisi umat ketika ayat al-Qur'an turun. Oleh karena itu mereka tidak memiliki problem dalam menafsirkan dan memahami ayat-ayat al-Qur'an. Berikutnya pada masa sepeninggal Rasulullah, Ahlulbait dan para Sahabat menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara selain dengan bersandar pada al-Qur'an sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi juga dengan riwayat-riwayat nabawi, namun tidak dapat dipungkiri bahwa pada masa ini juga terjadi penafsiran dan takwil al-Qur'an berdasarkan obsesi dan kecenderungan pribadi dengan tidak memperhatikan standar dan aturannya, demikian ini muncul yang disebut dengan *tafsīr bi al-ra'y* yang sebelumnya Nabi telah melarang dan memperingatkannya untuk dihindari oleh siapapun.[7]

Pada periode-periode berikutnya sejak abad kedua, umat Islam semakin majemuk, terutama setelah tersebarnya Islam di luar jazirah Arab dan bersentuhannya budaya dan peradaban luar dengannya. Kondisi ini meniscayakan perkembangan tafsir al-Qur'an. Usaha-usaha pemahaman teks al-Qur'an yang melahirkan beragam karya tafsir telah menjadi fenomena umum di kalangan umat Islam yang menuntut penyajikan penafsiran ayat al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman, sehingga

---

[6] Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah*, Damaskus: al-Ahālî li al-Nashr wa al-Tauzī', 1992, hlm. 33.

[7] Al-Qurthubi, *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2008. jil. 1 hlm. 27, telah dikutip hadits Nabi sebagaimana berikut:

من قال فى القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النار

"Barang siapa menyampaikan tentang al-Qur'an sebagaimana pandangan pribadinya maka sebenarnya dia menempatkan dirinya di neraka".

muncul pemetaan metode tafsir modern.[8] Di tengah fenomena umum maraknya penulisan tafsir yang terjadi di kalangan umat Islam tersebut, metodologi tafsir ternyata masih menjadi suatu yang langka. Dari sekian banyak metode yang berperan memahami al-Qur'an, sebagaimana dipaparkan Abdul Hayy al-Farmawi secara garis besar penafsiran al-Qur'an itu dilakukan melalui empat metode, yaitu: metode *Ijmālī* (global), *Taḥlīlī* (analitis), *Muqāranah* (perbandingan), dan *Mawdhū'ī* (tematik).[9] Lahirnya metode-metode tafsir demikian ini merupakan implementasi dan respon atas tuntutan perkembangan zaman yang selalu dinamis. Pada tulisan ini, akan dipaparkan sejauh mana corak dan metodologi tafsir yang berkembang pada abad modern kotemporer.

Metode Tafsir Modern-Kontemporer

Kitab-kitab tafsir yang dikarang pada zaman modern ini aktif mengambil bagian mengikuti perjuangan dan jalan pikiran umat Islam pada zaman modern ini. Para mufasir modern ini dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an lebih menjelaskan bahwa Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan dan kemodernan. Islam adalah agama yang universal, yang sesuai dengan seluruh bangsa pada semua masa dan setiap tempat. Para pakar tafsir di era kontemporer menggunakan beberapa metode yang berbeda dengan metode yang digunakan para ulama klasik. Berikut diuraikan bagaimana bentuk metode penafsiran al-Qur'an di era modern kontemporer ini :

a. Metodologi Tafsir Sastra Tematik

Al-Qur'an yang diturunkan dengan bahasa Arab dan

[8] Lihat tulisan Orientalis Barat yang menulis istilah tersebut: J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation; 1880-1960*, Leiden: Berlin, 1968. J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1980.

[9] Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdhū'ī; Dirāsah Manhajiyyah Maw'dhū'iyyah*, Mesir: Jumhuriyyah, 1977, hlm. 43-46.

merupakan mukjizat Nabi Muhammad Saw. merupakan tantangan bagi seluruh manusia dan jin. Hingga kini, al-Qur'an tetap sakti dan tidak tertandingi dengan model tulisan apapun dan dari bahasa Arab maupun bahasa lainnya. Salah satu keunikan al-Qur'an adalah adanya pengulangan-pengulangan di berbagai tempat. Para ulama banyak yang membicarakan keunikan ini serta menghubungkannya dengan studi tematik modern. Kesatuan tema inilah yang akhirnya memunculkan sebuah aliran penafsiran tematik. Baik yang bercorak umum yang hanya menghubungkan simpul hubungan antarbagian al-Qur'an di berbagai pembahasan bahasa dan sastra, maupun yang bercorak khusus sebagai tuntutan pembahasan tertentu dengan menghubungkan seluruh unsur yang ada di dalam al-Qur'an, seperti kajian perempuan dalam al-Qur'an dan sejenisnya.

Dalam perkembangannya, kajian-kajian bahasa yang menekankan pembahasan sastra terutama *balāghah* masih kurang. Kebanyakan mencukupkan dengan buku-buku klasik tulisan ulama abad ke-4 sampai abad ke-8. Inilah yang nampaknya menjadi motivator utama seorang tokoh perempuan yang lebih dikenal dengan sebutan Bintu Syathi' (1913-1998), salah seorang murid yang selanjutnya menjadi pendamping Syekh Amin al-Khuli (1895-1966), dan salah seorang tokoh pembaruan tafsir di Mesir,[10] untuk mengembangkan kajian tematik bahasa sastra dalam tafsir. Salah satu buku tematik fenomenalnya adalah *al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm*. Kitab tafsir ini menekankan aspek pembahasan kemukjizatan sastra bahasa dalam al-Qur'an. Kitab tafsir ini juga beredar di Mesir di masa sekarang ini dan dijadikan sebagai kajian para pemikir Barat untuk melihat perkembangan tafsir modern

[10] Lihat Biografi Amin al-Khuli dalam Fahd Abdurrahman al-Rumi, *Ittijāh al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar*, Saudi Arabia: t.p., t.th., jil. 3, hlm. 901-903.

seperti J.J.G Jansen, dan Issa J. Boulatta.[11]

Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm karya Bintu Syathi' memiliki cara pandang yang berbeda dengan para mufasir lainnya dalam menafsirkan al-Qur'an. Ia lebih menonjolkan dari segi sastra, sebab ia merupakan Guru Besar sastra Universitas 'Ain Syam yang lebih menekankan aspek pembahasan kemukjizatan sastra bahasa dalam al-Qur'an sebagai kesatuan rasa (*waḥdah dzawqiyyah dan wijdāniyyah*). Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan semantik dan *munāsabah*, yaitu dengan cara mengaitkan kata atau ayat dengan kata atau ayat yang ada di dekatnya dan bahkan ayat yang berjauhan. Dalam menganalisa teks al-Qur'an, Bintu Syathi' sangat terpengaruh oleh gaya sang guru yang juga pendamping hidupnya, Amin al-Khuli.[12] Metode yang diterapkan dalam tafsirnya tersebut berbasis analisa teks. Secara garis besar, metodologi kajian sastra tematik al-Qur'an Bintu Syathi' dapat disimpulkan dalam empat pokok pikiran:

Pertama, mengumpulkan unsur-unsur tematik secara keseluruhan yang ada di beberapa surah pendek, untuk dipelajari secara tematik. Dalam kitab tafsirnya tersebut, ia tidak memakai metode kajian tematik murni seperti yang digunakan para mufasir lainnya. Akan tetapi ia lebih menggunakan dengan pengembangan induktif (*istiqrā' al-lafzh al-Qur'ānī*). Pada bagian awal, ia mendeskripsikan teori sastra tematik secara umum, kemudian memerincinya ayat per ayat. Akan tetapi perincian ini berbeda dengan perincian yang digunakan dalam kajian tafsir *taḥlīlī* (analitik) yang cenderung menggunakan

[11] J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation; 1880-1960*, Leiden: Berlin, 1968. Lihat juga J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt,* Leiden: E.J. Brill, 1980.

[12] Lihat Amin al-Khuli, *al-Tafsīr Ma'ālim Hayātihi Manhajuhū al-Yawm*, Kairo: t.t., 1944; Lihat, juga Amin al-Khuli, *Min Hadyi al-Qur'ān fī Amwālihim*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah, 2000.

maqtha' (pemberhentian tematik dalam satu surah). Di sini ia membuka dengan kupasan bahasa dalam ayat itu kemudian dibandingkan dengan berbagai ayat yang memiliki kesamaan gaya bahasa dan bahkan terkadang menyebut jumlah kata. Ada kalanya ia juga memberikan kesamaan dan perbedaan dalam penggunaannya. Terakhir, ia simpulkan korelasi antara gaya bahasa tersebut.

Kedua, ia memahami beberapa hal di sekitar *nash* yang ada dengan mengkaji ayat sesuai turunnya untuk mengetahui kondisi waktu dan lingkungan diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an pada waktu itu serta menghubungkannya dengan studi *asbāb al-nuzūl*. Meskipun demikian, ia juga tetap menegaskan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzh lā bi khushūsh al-sabab* (kesimpulan yang diambil menggunakan keumuman lafal bukan dengan kekhususan sebab turunnya ayat).

Ketiga, memahami *dalālat al-lafzh* dengan mencari indikasi makna yang terkandung dalam lafal-lafal al-Qur'an, apakah dipahami sebagaimana zahirnya ataukah mengandung arti *majāz* (kiasan) dengan berbagai macam klasifikasinya. Kemudian ia menganalisisnya dengan *siyāq khāshsh* (hubungan-hubungan kalimat khusus) dalam satu surah. Setelah itu, ia menghubungkannya dengan *siyāq 'āmm* (hubungan kalimat secara umum) dalam al-Qur'an.

Keempat, memahami rahasia *ta'bīr* dalam al-Qur'an. Hal ini sebagai klimaks kajian sastra dengan mengungkap keindahan, pemilihan kata, beberapa penakwilan yang ada di beberapa buku tafsir yang otoritatif tanpa mengesampingkan posisi gramatikal bahasa arab (*i'rāb*) dan kajian Balaghah. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa tafsir Bintu Syathi' merupakan tafsir yang memiliki corak modern yang menganut mazhab dan aliran tematik umum (*maudhū'ī 'āmm*) yang pengkajiannya dikhususkan pada pembahasan sastra bahasa dalam satu surah.

Ia tidak membahas seluruh surah dalam al-Qur'an, hanya beberapa surah pendek saja yaitu tujuh surah pendek *juz 'amma* pada buku pertama; QS. al-Dhuḫā [93], QS. al-Syarḫ [94], QS. al-Zalzalah [99], QS. al-'Ādiyāt [100], QS. al-Nāzi'āt [79], QS. al-Balad [90], dan QS. al-Takātsur [102]. Pada buku kedua, ada tujuh surah pendek lainnya yaitu QS. al-'Alaq [96], QS. al-Qalam [68], QS. al-'Ashr [103], al-Layl [92], al-Fajr [89], al-Humazah [104], dan al-Mā'ūn [107].

b. Metode Linguistik Arab (*Nuqat al-Balāghah al-'Arabiyyah*) dan Gaya Bahasa (*Asālīb al-Isti'māl*)

Selain Bintu Syathi', Ibn Asyur[13] adalah orang pertama yang menafsirkan al-Qur'an secara lengkap di Tunis dengan karya tafsirnya *Tafsīr al-Taḫrīr wa al-Tanwīr*. Ia adalah seorang mufasir, ahli bahasa, ahli nahwu, dan ahli sastra. Ia juga banyak menulis artikel dan majalah. Keluarga Asyur terkenal sebagai keluarga religius dan pemikir. Kakek Ibn Asyur, yaitu Muhammad Thahir bin Muhammad al-Syazili adalah seorang ahli Nahwu dan ahli Fikih.[14] Ibn Ashūr dalam tafsirnya menitikberatkan pada kajian linguistik Arab (*balāghah*) dan gaya bahasa (*badī'*) untuk mengungkap poin-poin dan kemukjizatan al-Qur'an yang belum terungkap dalam kitab-kitab tafsir lain. Selain menjelaskan keselarasan antara ayat satu dengan yang lainnya, ia juga

[13] Nama lengkapnya adalah Muhammad Thahir bin Muhammad Thahir bin Muhammad al-Syazili bin Abdul Qadir bin Muhammad bin Ashur. Ia lahir di al-Marsa, dekat kota Tunisia pada tahun 1296 H/1879 M dan wafat pada Ahad, 13 Rajab 1394 H, bertepatan dengan 12 Agustus 1973 M. Ia terkenal dengan sebutan "Ibn Asyur" dengan gelar *Syaykh al-Islām* dan *Syaykh Jāmi' al-A'zham*. Sampai kini di kalangan ulama Timur Tengah, Ibn Asyur dikenal sebagai sebagai salah seorang ulama besar di Tunisia; Lihat juga, Muhammad Ali Ayazi, *al-Mufassirūn Ḫayātuhum wa Manhajuhum*, Tehran : Wuzarā' al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H, hlm. 240.

[14] Lihat, Mani' Abdul Halim Mahmud, *Manāhij al-Mufassirīn*, Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishr, 1978, hlm. 333; Lihat juga, Muhammad Ali Ayazi, *al-Mufassirūn Ḫayātuhum wa Manhajuhum*, Tehran : Wuzarā' al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H, hlm. 240.

menggunakan metode sistematis. Metode ini merupakan sebuah trend yang baik seperti yang dilakukan oleh Fakhruddin al-Razi, dan dengan gaya yang sama dilakukan oleh Burhanuddin al-Biqa'i dalam karyanya *Nazhm al-Durar fi Tanāsub al-Āy wa al-Suwar*. Akan tetapi kedua mufasir tersebut dalam banyak ayat kurang memberikan penjelasan sehingga memaksa pembaca untuk lebih dalam lagi untuk dapat menangkap isi karya tafsirnya tersebut. Selain itu, Ibn Asyur dalam menafsirkan al-Qur'an tidak pernah meninggalkan sebuah surah tanpa menjelaskan semua maksud-maksud yang terkandung di dalamnya. Ia lebih menitikberatkan pada penjelasan makna mufradat (kosa-kata) dalam bahasa Arab dengan cara membatasi dan meneliti ulang dari penelitian yang telah dilakukan oleh orang sebelumnya dari kamus-kamus bahasa.[15]

c. Metode Gerakan Ganda (*Double Movement*)

Fazlur Rahman[16] adalah seorang tokoh yang memproklamirkan diri sebagai juru bicara neo-modernis Islam dan pemikir Islam kontemporer abad ke-20. Gagasan besarnya yang bertumpu pada al-Qur'an dan keinginan untuk

[15] Ibn Asyur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dār Souhnoun li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th., hlm. 7-9.

[16] Fazlur Rahman dilahirkan pada tanggal 21 September 1919 di distrik Hazra, Punjab; suatu daerah di Anak Benua Indo-Pakistan yang sekarang terletak di Barat Laut Pakistan. Ia dibesarkan dalam suatu keluarga dengan tradisi keagamaan mazhab Hanafi yang cukup kuat. Oleh karena itu, sebagaimana diakuinya sendiri, ia telah biasa menjalankan ritual-ritual agama, seperti salat dan puasa secara teratur sejak masa kecil. Ayah dan ibunya sangat berpengaruh dalam membentuk watak dan keyakinan-keyakinan awal religius Fazlur Rahman. Ibunya mengajarkan tentang nilai-nilai kebenaran, kasih sayang, ketabahan dan cinta. Sedangkan ayahnya, meskipun terdidik dalam pola pemikiran Islam tradisional, ia berkeyakinan bahwa Islam melihat modernitas sebagai tantangan-tantangan dan kesempatan-kesempatan yang harus dihadapi. Keyakinan seperti inilah yang kemudian dimiliki dan diwarisi oleh Fazlur Rahman. Bekal dasar tersebut memiliki signifikansi yang cukup berarti dalam pembentukan kepribadian dan intelektualitas Fazlur Rahman pada masa-masa selanjutnya. Lebih lengkap lihat Abdul A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003, hlm. 33.

memahami al-Qur'an secara komprehensif dengan metodologi yang digagasnya tentang interpretasi teks. Menariknya menurut Sibawaihi, metodologi tersebut bukan ilmu tafsir dalam pengertian konvensional seperti yang lazimnya, justru ia mengkritisi ilmu tafsir tersebut. Metodologinya Hermeneutika, sebuah perangkat pemahaman teks yang bersumber dari Barat. Di sinilah karakteristiknya, di mana Fazlur Rahman mengapresiasi temuan Barat Modern, tapi dengan tetap mengakomodasi ide-ide ulama tradisional.[17]

Rumusan besar Fazlur Rahman mengenai metodologi 'pembacaan' al-Qur'an lahir dari proses yang cukup panjang. Hal ini terlihat dari perkembangan apresiasinya terhadap berbagai poin metodologis. Pada awalnya perhatiannya tertuju pada pentingnya memahami sejarah awal Islam guna membongkar pandangan umat Islam terhadap kesejatian al-Qur'an. Selanjutnya diperluas menjadi perlunya umat Islam membuat pembedaan antara 'aspek legal spesifik' al-Qur'an dengan aspek 'ideal moral'-nya. Belakangan, setelah ia semakin yakin akan lemahnya metode penafsiran konvensional, perhatian awal yang ia fokuskan adalah dengan pembedaan kedua aspek tersebut sehingga lahir teori 'gerakan ganda' (*double movement*). Teori inilah yang mengawali Fazlur Rahman tentang hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi (penafsiran).[18] Metodologi tafsir al-Qur'an Fazlur Rahman dinisbatkan dengan hermeneutika, bukan tafsir bukan pula takwil dalam pengertian konvensional sebagaimana yang lazim dipakai oleh para mufasir. Fazlur Rahman sendiri tidak pernah mengklaim jenis hermeneutika yang dianutnya. Bahkan istilah ini muncul dalam karyanya setelah ia menawarkan teori "gerakan ganda" dalam

[17] Sibawaihi, *Hermenutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hlm. 17. Ghufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997, hlm. 13.

[18] Sibawaihi, *Hermenutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, hlm. 3-4.

Islam and Modernity pada tahun 1982.[19]

Sebelumnya, Fazlur Rahman hanya memakai istilah interpretasi atau penafsiran. Menurutnya, sebuah metodologi yang detail dan sistematis untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an harus mengikuti langkah-langkah prosedural.

Pertama, pendekatan historis yang serius dan jujur harus digunakan untuk menemukan makna teks al-Qur'an. Langkah pertama yang harus dilakukan adalah melihat kembali sejarah yang melatarbelakangi turunya ayat. Ilmu *asbāb al-nuzūl* sangat penting dalam hal ini. Atas dasar apa dan dengan motif apa suatu ayat diturunkan akan terjawab melalui pemahaman terhadap sejarah. Al-Qur'an bersifat universal, akan tetapi terkadang universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek historis diabaikan, di sini al-Qur'an tidak lebih hanya berlaku pada masyarakat ketika ia diturunkan. Pendekatan historis hendaknya disinergikan dengan pendekatan sosiologis, khususnya memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa al-Qur'an diturunkan.

Kedua, membedakan ketetapan legal spesifik al-Qur'an dengan sasaran-sasaran dan tujuan-tujuan yang menyebabkan terciptanya hukum-hukum ini (ideal moral). Langkah prosedural kedua setelah penekanan pada pendekatan sosio-historis adalah pentingnya membedakan antara legal spesifik dengan ideal moral al-Qur'an. Langkah kedua ini menjadi konsekuensi sistematis dari langkah pertama. Inilah teori "gerakan ganda", teori yang oleh sebagian orang dinisbahkan sebagai hermeneutika Fazlur Rahman. Teori ini memang menjadi andalan Fazlur Rahman dalam membangun metodologi penafsiran baru. Akan tetapi teori ini dibatasi hanya untuk konteks ayat-ayat hukum dan

[19] Lihat lebih jauh Fazlur Rahman, *Islam & Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984, hlm. 1-11.

sosial. Teori ini tidak ditujukan untuk ayat-ayat yang berkaitan dengan hal-hal metafisis dan teologis.

Yang dimaksud dengan ideal moral al-Qur'an adalah tujuan dasar moral yang dipesankan al-Qur'an. Sedangkan legal spesifiknya adalah ketentuan hukum yang ditetapkan secara khusus. Ideal moral al-Qur'an lebih patut diterapkan ketimbang ketentuan legal spesifiknya. Sebab ideal moral bersifat universal. Fazlur Rahman berharap agar hukum-hukum yang akan dibentuk dapat mengabdi kepada ideal moral, bukan pada legal spesifiknya. Pembedaan legal spesifik dari ideal moralnya mengandaikan dalam dua arah yang saling bertemu, yaitu: "dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi ke masa kini".

Gerakan pertama terdiri dari 2 langkah: 1) memahami arti atau makna suatu pernyataan tertentu dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya. Memperhatikan konteks mikro dan makro ketika al-Qur'an diwahyukan. Konteks mikro adalah situasi sempit yang terjadi di lingkungan Nabi Saw. ketika al-Qur'an diturunkan. Konteks makro adalah situasi yang terjadi dalam skala yang lebih luas, menyangkut masyarakat, agama, dan adat-istiadat Arabia pada saat datangnya Islam, khususnya di Mekah dan sekitarnya; 2) menggeneralisasi respon spesifik al-Qur'an atas konteks itu, sembari menentukan tujuan moral-sosial umum yang diinginkan di balik respon spesifik itu. Penelusuran seperti ini sangat diperlukan konsep *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh-mansūkh*, sehingga dapat menghasilkan suatu narasi qurani yang koheren dari nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum dan sistematis yang mendasari beragam perintah normatif. Adapun gerakan kedua, merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan khusus yang harus diformulasikan dan direalisasikan pada masa sekarang. Artinya, yang umum harus diterapkan dalam konteks sosio-historis sekarang setelah melakukan kajian

yang mendalam terhadap situasi sekarang, sehingga dapat dinilai dan diubah sesuai dengan apa yang dibutuhkan.

Interpretasi Logis dalam Paradigma Metode Tafsir Kontemporer

Terma 'interpretasi' kini merupakan diksi yang acap kali digunakan untuk mewakili makna tafsir. Salah satu pendekatan kontemporer dalam dunia tafsir adalah pendekatan interpretasi logis. Mengacu pada Metode Manthiqi sebagai topik kajian, agaknya pembahasan ini cukup relevan diungkap. al-Qur'an merupakan sumber utama dalam syariat Islam, untuk dapat memahaminya diperlukan interpretasi agar makna yang terkandung di dalamnya dapat dipahami dengan benar sehingga mampu diamalkan secara tepat.

Penelitian tafsir dapat digolongkan sebagai penelitian kualitatif, karena data seperti al-Qur'an, hadis Nabi, *atsar* Sahabat, ijtihad para ulama, fakta historis, simbol-simbol bahasa maupun *istinbāth* dan teori ilmu pengetahuan yang terkait, semuanya membutuhkan obyek penelitian tafsir yang bersifat kualitatif.[20] Dalam menafsirkan al-Qur'an, data-data tersebut dianalisis dengan menggunakan interpretasi tertentu, ini yang biasa disebut penelitian kualitatif. Data kualitatif adalah data yang diperoleh dari penelitian kualitatif, penelitian dimaksud sebagaimana dikemukakan oleh Kirk dan Miller adalah tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung pada pengamatan manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan dalam peristilahannya.[21] Penelitian kualitatif

[20] Nanang Gozali, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Pengantar Abd Muin Salim, Yogyakarta: Teras, 2005, cet. 1, hlm. 83.

[21] Lihat J. Kirk & M. L. Miller, Realibility and Validity in Qualitative Research, Berverly Hills: Sage University Paper, 1986; Lihat juga, Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991, cet. 3, hlm. 3.

merupakan penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang diamati.[22]

Pada dasarnya interpretasi merupakan makna dari kata *tafsīr,* yaitu dari bahasa Inggris interpretation. Terma interpretasi diartikan sebagai 'penafsiran', prakiraan,[23] pandangan teoritis terhadap sesuatu; pemberian kesan, pendapat, atau pandangan berdasarkan pada teori terhadap sesuatu.[24] Jadi, interpretasi adalah memahami maksud dari suatu obyek dengan menggunakan berbagai pandangan atau penafsiran.

Interpretasi dapat juga diartikan sebagai pemberian kesan atau pendapat berkaitan dengan obyek interpretasi. Abdul Muin Salim dalam bukunya *Metodologi Tafsir*, mengatakan; bahwa interpretasi merupakan sebuah cara kerja memahami makna dari ungkapan verbal secara khusus berkaitan dengan obyek dan alat interpretasi, tetapi tidak terlepas dari aspek-aspek tafsir yang telah dikemukakan.[25]

Adapun pengertian interpretasi dalam kaitannya dengan kajian ilmu tafsir adalah sebuah pemahaman makna ayat-ayat al-Qur'an dengan memberikan penjelasan, penafsiran dari berbagai sudut pandang atau aspek. Sebelum mengemukakan interpretasi sebaiknya dilakukan dahulu analisis data (ayat) agar pemahaman terhadap sebuah ayat menjadi utuh.

Penelitian terhadap tafsir menunjukan bahwa objek tafsir Rasulullah Saw. bukan hanya lafal-lafal al-Qur'an tetapi juga

---

[22] Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Ahmad al-Syirbashi, Sejarah Tafsir al-Qur'an, terj*. Pustaka Firdaus, t.tp: Pustaka Pirdaus; 1994, cet. 3, hlm. 21.

[23] Pius A Partanto, M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Penerbit Arkola, t.th., hlm. 268.

[24] Tim Penyusunan *Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa*, hlm. 561.

[25] Abd Muin Salim, *Tekhnik Interpretasi dalam Metodologi Tafsir*, Orasi pengukuhan Guru Besar di hadapan Rapat senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang, 28 April 1999, hlm. 33.

kalimat-kalimat al-Qur'an.[26] Oleh karena itu dapat disimpulkan bahwa ada empat unsur pembentuk suatu ayat, yaitu kalimat, klausa, frasa dan kata. Secara semantik, setiap unsur tersebut mengandung arti leksikal, gramatikal, maupun kalimat.[27]

Sebelum membahas yang lain, terlebih dahulu diperjelas mengenai apa itu pendekatan. Pendekatan merupakan hal yang identik dengan metode, namun keduanya berbeda. Pendekatan dan metode memiliki makna sejenis namun dengan konotasi berbeda. Pendekatan (*approach*) secara umum adalah cara yang umum dalam memandang permasalahan atau objek kajian, laksana pakai kaca mata merah maka semua akan tampak kemerah-merahan. Istilah pendekatan merujuk pada pandangan tentang terjadinya proses yang sifatnya masih sangat umum.[28] Pendekatan selalu terkait dengan tujuan, metode dan teknik. Karena teknik yang bersifat implementasional tidak terlepas dari metode yang digunakan. Sementara metode sebagai rencana yang menyeluruh tentang penyajian materi selalu didasarkan dengan pendekatan, dan pendekatan merujuk kepada tujuan yang telah diterapkan sebelumnya.[29]

Al-Qur'an merupakan mukjizat Rasulullah Saw., yang masih memiliki substansi sketsa historis (dari ratusan, bahkan berabad-abad tahun lamanya yang masih tersimpan rapi di dalamnya tanpa sedikitpun ada perubahan), kekuatan simbol-simbol bahasa Tuhan, kaidah-kaidah bahasa al-Qur'an, kaidah-kaidah hukum al-Qur'an, dan lain sebagainya, yang kesemuanya itu merupakan karakteristik tersendiri bagi al-Qur'an dibanding

[26] Abd Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur'an*, Ujung Pandang: LSKI, 1990, hlm. 49.

[27] Nanang Gozali, *Tehnik Interpretasi dalam Penafsiran, dalam Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 84.

[28] Hamruni, *Strategi dan Model-Model Pembelajaran Aktif Menyenangkan*, Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, hlm. 6.

[29] Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputra Press, 2002, hlm. 99.

dengan kitab-kitab suci samawi yang lain. Sehingga, sangat beralasan, jika dalam memahami al-Qur'an sangat memerlukan berbagai metode dan pendekatan agar mendapatkan interpretasi makna al-Qur'an secara tepat dan akurat.

Secara umum bahwa metodologi tafsir al-Qur'an terdiri atas tiga perangkat: metode tafsir, pendekatan tafsir, dan teknik interpretasi.[30] Ada empat konsep dasar metodologi tafsir, yaitu metode *taḥlīlī*, metode *ijmālī,* metode *muqāranah,* dan metode *maudhū'ī.*[31] Seorang mufasir yang menggunakan metode *taḥlīlī*, akan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara runtut dari awal hingga akhir. Tafsir dengan metode *taḥlīlī* ini memiliki beberapa kecenderungan, di antaranya tafsir *bi al-ma'tsūr,* tafsir *bi al-ra'y*, tafsir *shufi*, tafsir *fiqhī*, tafsir *falsafī,* tafsir *'ilmī*, dan tafsir *adabi-ijtimā'ī*. Metode *ijmālī* juga membahas secara runtut berdasarkan urutan mushaf. Tetapi uraiannya dikemukakan secara global dan singkat. Adapun metode *muqāranah* menekankan pembahasannya pada aspek perbandingan (komparasi) tafsir al-Qur'an di antara beberapa mufasir. Sedangkan metode *maudhū'ī* adalah metode tafsir yang pembahasannya berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an.

Di antara interpretasi yang biasa dipakai dalam penafsiran al-Qur'an adalah interpretasi tekstual, interpretasi linguistik, interpretasi sistematis, interpretasi sosio-historis, interpretasi teologis, interpretasi kultural, dan interpretasi logis. Semua teknik interpretasi ini, berbeda dengan perangkat metodologi tafsir berupa metode dan pendekatan, lebih menekankan pada proses penyimpulan tafsir melalui analisis dan interpretasi terhadap data-data yang menjadi sumber tafsir. Ada tiga ragam

[30] M. Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hlm. 91.

[31] M. Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 41-51.

interpretasi dalam pendekatan tafsir kontemporer sebagai berikut.

a. Interpretasi Teologis

Interpretasi teologis adalah teknik menafsirkan ayat al-Qur'an dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah-akaidah umat Islam. Dari sisi lain bahwa terdapat di antara umat Islam para mufasir yang memiliki mazhab tertentu seperti Asy'ariah, Mu'tazilah, Syi'ah dan lain-lain sehingga mereka dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an bersandarkan pada prinsip-prinsip akidah eksklusif mereka, dengan pembelaan dan dalam rangka menjawab persoalan-persoalan yang menyerangnya, dengan demikian tafsir-tafsir teologis terbentuk dengan semangat menjelaskan dan mempertahankan akidah eksklusif.

Dalam tafsir-tafsir yang menggunakan pendekatan teologis ayat-ayat yang menjadi objek pembahasan adalah seputar tauhid, keadilan Allah, kenabian, Imamah, *khilāfah*, kepemimpinan, eskatologi dan lain-lain berkaitan dengan akidah. Para interpreter teologis berkeyakinan bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang terbaik dalam menjelaskan masalah-masalah keyakinan umat Islam meskipun tema-tema bersifat global yang masih membutuhkan penafsiran. Dalam menfasirkan ayat-ayat tidak lepas dari penggunaan riwayat-riwayat hadis, bahasa, sastra tapi aspek dominannya adalah tetap ada dalam rangka mengkaji pembahasan-pembahasan teologi dan keyakinan.

b. Interpretasi Kultural

Dalam memahami al-Qur'an diantaranya dengan menggunakan konsep interpretasi kultural, yaitu konsep sekumpulan pengetahuan yang dipergunakannya oleh penikmat tafsir dalam menginterpretasi pengalaman hingga akhirnya

menghasilkan tindakan-tindakan sosial.[32]

Secara etimologis, interpretasi kultural disebut juga dengan tafsir adabi. Interpretasi ini juga dikenal dengan interpretasi sosio-kultural, tafsir *adabī-ijtimā'ī*. *Adabī-ijtimā'ī* berasal dari dua kata, yaitu *adabī* yang berarti sopan-santun dan tata-krama. Adab juga diartikan sebagai norma-norma yang dijadikan sebagai pegangan atau pedoman bertingkah laku bagi seseorang dalam kehidupannya. Sedangkan *ijtimā'ī* berarti banyak bergaul atau berbaur dengan masyarakat. Jadi, interpretasi ini merupakan bentuk tafsir yang berorientasi pada sikap atau perilaku dan kemasyarakatan.[33]

Namun di sisi lain *Adab* juga dapat diartikan dengan kesusastraan bahasa, sehingga dalam metode tafsir *adabī* ada juga yang berorientasi pada bagaimana menyingkapkan makna balaghah, keindahan bahasa al-Qur'an, serta ketelitian redaksinya. Dengan demikian secara terminologis, sebagaimana yang dijelaskan atau dipaparkan oleh Muhammad Husain al-Dzahabi, tafsir *adabī-ijtimā'ī* merupakan tafsir yang menyingkapkan tentang makna balaghah, keindahan bahasa al-Qur'an serta ketelitian redaksinya, mengaitkan kandungan ayat dengan sunnatullah, dan biasanya juga dengan aturan hidup dalam masyarakat. Dan tafsir dengan metode ini digunakan untuk memecahkan problematika khusus umat Islam serta manusia pada umumnya.

Interpretasi ini juga mengacu kepada pertimbangan fenomenologis. Dengan begitu, maka untuk memahami al-Qur'an dengan baik harus memanfaatkan konsep pengetahuan yang mapan. Penggunaan pengetahuan inilah yang disebut dengan "teknik interpretasi kultural". Kultural di sini ialah himpunan pengetahuan yang dipergunakan manusia untuk

[32] Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu*, hlm. 89-90.

[33] Supiana, *Ulumul al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Islamika, 2002, hlm. 316-317.

menginterpretasikan pengalaman serta menghasilkan perilaku sosial.[34]

Berdasarkan penjelasan di atas sudah jelas bahwa interpretasi kultural merupakan interpretasi yang berbicara tentang petunjuk-petunjuk al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi berbagai penyakit masyarakat atau permasalahan yang ada dalam masyarakat berdasarkan petunjuk ayat al-Qur'an, dengan cara mengemukakan petunjuk-petunjuk dalam bahasa yang mudah dipahami.[35]

c. Interpretasi Logis dan Rasional

Pada intrepretasi ini digunakan prinsip-prinsip logika dalam upaya memperoleh kandungan sebuah proposisi qur'ani.[36] Penggunaan prinsip seperti ini dirasa sangat diperlukan mengingat usaha memahami dan menafsirkan al-Qur'an merupakan kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah pula. Secara eksplisit al-Qur'an sendiri mengisyaratkan perlunya manusia merenungkan isinya agar mereka sadar dan selalu ingin kembali kepada kebenaran.[37]

Selain itu, kenyataan lain menunjukkan bahwa penggunaan prinsip logika telah menjadi basis pengambangan ilmu-ilmu keislaman, khususnya Ilmu Fikih dan Ulumul Qur'an sendiri, al-Syāfi'i misalnya, sebagai ulama peletak dasar metodologi hukum Islam, mengidentikkan qiyas dengan ijtihad sebagai upaya dan proses ilmiah penggalian hukum agama dengan mencari petunjuk

[34] M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2005, hlm. 89.

[35] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007, cet. 1, hlm. 108.

[36] Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Mesir, Dār al-Kutub al-Arabī, 1967, jil. 5, hlm. 156-157.

[37] Abdul Muin Salim, *Fiqih Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam al-Qur'an*, hlm. 31.

dari dalil-dalil agama secara benar.[38] Demikian juga penalaran implikatif (*al-Mafhūm*) dapat dijumpai dalam sistem Ushul Fikih golongan Hanafiah dengan nama *Dalālat al-Isyārah*.[39]

Sebagai contoh firman Allah QS. al-Isrā' [17]: 23,

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

"Dan Tuhanmu Telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."

Mengucapkan kata "ah" kepada orang tua tidak dibolehkan oleh agama apalagi mengucapkan kata-kata atau memperlakukan mereka dengan lebih kasar dari pada itu. Dalam pandangan al-Syafi'i data "berkata *ah!*" merupakan data eksplisit (*manthūq*) yang hukumnya sama dikenakan kepada data implisit (*mafhūm*) baik secara *fahm al-khithāb* maupun *lahn al-khitāb*, seperti memukul untuk contoh mafhum kategori pertama, bersikap tidak simpatik muka masam untuk kategori kedua.[40]

Kadangkala memahami al-Qur'an atas dasar prinsip-prinsip logika adalah suatu keharusan. Prinsip-prinsip logika menafsiri dan memahami al-Qur'an merupakan kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah yang sudah disinyalir oleh al-Qur'an secara eksplisit.[41] Sehingga manusia wajib bertumpu dan mengacu kepada al-Qur'an sebagai garis-garis besar haluan

[38] Abdurrahman Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002, jil. II, hlm. 32.

[39] Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh*, t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th, hlm. 140.

[40] Abdurrahman Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqān*, hlm. 33.

[41] Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu*, hlm. 90-91.

Tuhan yang harus ada dalam kehidupan manusia setiap harinya secara kontinuitas dan aplikatif. Ada beberapa golongan tafsir dengan pendekatan rasional seperti halnya *al-Azhar*, tafsir Buya Hamka; *al-Furqan*, tafsir Ahmad Hasan; *al-Manār*, tafsir Muhammad Rasyid Ridha, dan lain sebagainya.[42]

Dari sana dapat disimpulkan bahwa pendekatan tafsir merupakan sebuah cara serta langkah yang di tempuh dalam memahami dan menjelaskan makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Terdapat beberapa pendekatan tafsir modern, antara lain: pendekatan Tekstual, Teologis, Linguistik (Kajian Sastra Bahasa), Sistematis, Sosio-Historis, Kultural, Rasional, dan Saintifik. Beberapa pendekatan tersebut memiliki kelebihan dan kekurangan tersendiri dalam proses penafsiran al-Qur'an.

Dapat jelas dipahami bahwa Interpretasi Teologis merupakan teknik menafsirkan ayat al-Qur'an dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah umat Islam. Begitu juga pemahaman interpretasi kultural. Interpretasi ini digunakan untuk menjelaskan petunjuk-petunjuk ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan masyarakat, serta usaha-usaha untuk menanggulangi penyakit-penyakit masyarakat atau masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat-ayat, dengan mengemukakan petunjuk-petunjuk tersebut dalam bahasa yang mudah dimengerti. Pendekatan sangat dimungkinkan digunakan untuk menyelesaikan suatu permasalahan yang dihadapi masyarakat. Sebab, mufasir pada yang menafsirkan dengan menggunakan tafsir ini berusaha menafsirkan ayat–ayat al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman yang telah modern. Selain itu, mufasir itu juga menafsirkan ayat dengan

[42] Syaiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufasir al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2007, hlm. 139-209.

diksi yang mudah difahami masyarakat.

Sedang interpretasi logis merupakan interpretasi yang menggunakan prinsip-prinsip logika dalam upaya memperoleh kandungan sebuah proposisi qur'ani. Penggunaan prinsip seperti ini sangat diperlukan mengingat usaha memahami dan menafsirkan al-Qur'an merupakan kegiatan ilmiah yang juga memerlukan penalaran ilmiah.

BAB V
DISTINGSI TIPOLOGI METODE DAN CORAK TAFSIR

Faktor-faktor Kemunculan Metode dan Corak Tafsir

Seiring dengan sejarah para mufasir dan karya-karya tafsir al-Qur'an muncul perkembangan metode tafsir dengan berbagai macamnya, penting di sini untuk dijelaskan berbagai faktor yang melatarbelakangi kemunculan metode-metode tafsir.

Table 5. 1
Perkembangan Metode Dan Corak Tafsir

Faktor-faktor Kemunculan Metode Dan Corak Tafsir	1. Orisinalitas al-Qur'an
	2. Perintah al-Qur'an
	3. Ideologi mufasir
	4. Pemikiran dan ilmu nonmuslim
	5. Perbedaan sumber rujukan
	6. Orientasi kontekstual mufasir
	7. Spesialisasi keilmuan mufasir
	8. Gaya (*Uslūb*) analisis dan model penulisan mufasir

Orisinalitas al-Qur'an

Selama 23 tahun sejak periode Mekah sampai Madinah al-Qur'an berproses turun dengan ajaran-ajaran ilahi yang terhimpun dalam rangkaian ayat-ayatnya. Sebagian dari ayatnya menjadi penjelas bagi ayat yang lain, sehingga tidak mungkin benar ditafsirkan kandungan suatu ayat kecuali dengan memperhatikan ayat-ayat yang lain dan dengan adanya *qarīnah* (indikator) yang ada padanya (sebagaimana terkait *nāsikh, khāshsh, muqayyad,* dan *mubayyan*). Dengan demikian al-Qur'an sebagai kitab original untuk memahami tafsir kata-kata dan kalimatnya menuntut untuk merujuk kepada kata-kata dan kalimatnya yang lain, dari sinilah kemudian muncul sebuah metode yang disebut metode tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an (*Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*).

Perintah al-Qur'an

Al-Qur'an sendiri telah merekomendasikan Rasulullah Muhammad Saw. sebagai penjelas dan mufasir bagi dirinya, dengan kata lain bahwa perkataan dan perbuatan beliau terkait ayat-ayat al-Qur'an adalah menjadi tafsirnya, sebagai *hujjah* (bukti) atas kebenarannya dan bisa menjadi sandaran guna memahami dan mengamalkan maksud dari ayat-ayatnya. Perintah al-Qur'an demikian ini merupakan cikal-bakal dari munculnya metode tafsir al-Qur'an dengan riwayat yang disebut dengan metode *Tafsīr Riwā'i*.

Ideologi Mufasir

Setelah berlalu periode kenabian dan berangsur-angsur masuk ke periode-periode berikutnya dengan munculnya mazhab-mazhab Kalam (teologi), Fikih dan Tasawuf di tengah-tengah umat Islam seperti Syi'ah dan Ahlussunnah, dalam konteks tafsir al-Qur'an perbedaan mazhab ini otomatis

mempengaruhi penafsiran. Para mufasir penganut mazhab tertentu jelas berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan keyakinan (akidah) yang dianutnya, dan berupaya menakwil apa yang menyalahi keyakinannya, bahkan sampai tak terhindarkan pada usaha menegasikan mazhab lain yang berseberangan juga dengan menggunakan justifikasi ayat-ayat al-Qur'an. Hal di atas menjadi embrio lahirnya metode *Tafsīr Kalāmī*.

Pemikiran dan Ilmu Nonmuslim

Pada abad kedua hijriah terjadi kebangkitan ilmu pengetahuan di tengah-tengah umat Islam setelah terjadi persinggunan budaya dan peradaban dengan dunia luar dengan mulai manerjemahkan karya-karya dan pustaka Yunani dan Persia kedalam bahasa Arab, mencakup ilmu-ilmu logika dan eksperimen yang mengakibatkan pada perkembangan ilmu pengetahuan seperti kedokteran dan filsafat, sehingga kemudian menjadi akar tumbuhnya metode tafsir dengan corak, pendekatan dan kecenderungan filosofis, termasuk pengaruh pengetahuan-pengetahuan eksperimen pada tafsir ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana terdapat dalam karya Ibn Sina yang identik dengan istilah metode *Tafsīr Ilmī*. Thabathaba'i dalam *al-Mīzān* menyinggung secara khusus faktor signifikan munculnya metode tafsir disebabkan ideologi mufasir dan pengaruh pemikiran serta ilmu eksternal dari non muslim ini dan menamainya dengan Metode *Tathbīq wa Ta'wīl*".[1]

Perbedaan Sumber Rujukan

Salah satu faktor berpengaruh dalam perkembangan terbentuknya metode tafsir adalah penggunaan sumber-sumber

[1] Thabathaba'i, Muhammad Husein, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Fikr, 1992, jil. 1 hlm. 5-6

dan media penafsiran al-Qur'an oleh para mufasir, ketika sebagian mereka lebih banyak menggunakan logika dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an maka muncul demikian itu dengan istilah metode *'aqlī* (*rasional*) atau *ijtihādī,* ketika menafsirkan al-Qur'an dengan riwayat-riwayat (Sunnah) maka muncul secara metodologis dengan istilah metode tafsir *riwā'ī* (dengan sumber riwayat), kalau yang digunakan berupa sumber-sumber ilmu pengetahuan empiris dan eksperimental dalam tafsir al-Qur'an, maka secara metodologis disebut dengan metode *tafsīr 'ilmī*, dan termasuk juga apabila para mufasir sebagian banyak menyandarkan penafsirannya dengan sumber-sumber pengalaman *mukāsyafah* (intuitif) dan esoterik maka muncul dengannya istilah metode *isyārī* atau *shūfī*.

Orientasi kontekstual Mufasir

Termasuk salah satu yang menjadi faktor signifikan yang mempengaruhi suatu bentuk metode tafsir al-Qur'an adalah adanya kecenderungan dan kebutuhan kontekstual masa hidup mufasir, sebagaimana ketika hidup pada nuansa epic di negara yang dilanda perang dengan musuh, sehingga mempengaruhi semangat heroisme mufasir dengan isu-isu jihad, atau ketika mufasir hidup pada masa-masa yang masyarakatnya dilanda krisis moral dan spiritual, sehingga menuntut suatu perubahan melalui tafsir pendidikan dan bimbingan yang pada akhirnya mendorong untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan nuansa sosial, yang demikian ini kemudian disebut dengan istilah metode tafsir *ijtimā'ī*.

Spesialisasi Keilmuan Mufasir

Secara metodologis tafsir juga dipengaruhi oleh spesialisasi keilmuan mufasir, analisa yang dilakukan oleh mufasir terhadap ayat-ayat al-Qur'an tidak lepas dari pendekatan dan corak yang

mengarah pada kecenderungan spesialisasi keilmuannya. Terkadang sesuai dengan bidang ilmu adab dan bahasa sehingga muncul dengan sebutan istilah metode *tafsīr adabī*, terkadang sesuai dengan bidang spesialisasi ilmu kalam, sehingga terbentuk metode *tafsīr Kalāmī*, dan terkadang dengan latar-belakang spesialisasi ilmu pengetahuan empiris dan eksperimental, sehingga mufasir mewarnai tafsirannya dengan pendekatan ilmu pengetahuan dan sains, sampai kemudian memunculkan metode yang disebut dengan istilah metode *tafsīr 'ilmī*.

Gaya (*Uslūb*) Analisis dan model Penulisan Mufasir

Terkadang mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an cenderung kepada gaya analisis dan model penulisan karya tafsir tertentu seperti dengan gaya analisis tematik dari ayat-ayat al-Qur'an yang disebut dengan metode tafsir *mawdhū'ī*, atau berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan gaya analisis dari berbagai segi dan aspeknya, yang demikian ini kemudian memunculkan istilah metode *tafsīr taḥlīlī*, atau analisa penafsirannya dengan membandingkan antara suatu ayat dengan ayat lainnya, yang mempunyai kesamaan dan kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda, yang kemudian memunculkan metode dengan sebutan metode *tafsīr muqāran*.

Faktor-faktor tersebut diatas merupakan sebab-sebab yang paling menonjol dalam pembentukan dan perkembangan metode dan corak tafsir al-Qur'an, namun bisa jadi dalam proses penafsiran antara satu dengan yang lainnya dapat bertemu dipersilangkan, atau sebagiannya ditambahkan ke metode yang lainnya tergantung bagaimana analisis kajian tafsir menjustifikasikannya.

Ragam Metode dan Corak Tafsir

Terdapat beragam pembagian metode dan corak tafsir al-Qur'an dengan perbedaan latar-belakang pembagiannya, namun dalam konteks kajian Metode Manthiqi disini dibatasi dengan memperhatikan latar-belakang sumber dan sarana yang digunakan dalam proses penafsiran.

Metode Tafsir

Kata 'metode' berasal dari bahasa Yunani, *methodos*, yang berarti 'cara atau jalan'.[2] Dalam bahasa Inggris, kata ini terjemahan dari *method* dan dalam bahasa arab disebut *manhaj* atau *manāhij* dalam bentuk plural. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) kata metode mengandung arti cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu yang ditentukan.[3] Jadi dapat dikatakan bahwa 'metode' merupakan sarana yang amat penting untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan. Dalam kaitan ini, studi tafsir al-Qur'an tidak lepas dari metode yaitu suatu cara yang sistematis untuk mencapai tingkat pemahaman yang benar tentang pesan al-Qur'an yang dikehendaki oleh Allah Swt.

Definisi di atas memberi penegasan bahwa metode tafsir al-Qur'an berisi separangkat kaidah dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan al-Qur'an. Jika seseorang menafsirkan al-Qur'an tanpa menerapkan metode, tidak mustahil penafsirannya akan mengalami kekeliruan. Ilmu tentang metode penafsiran al-Qur'an disebut dengan *metodologi*

[2] Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah" dalam Koentjaraningrat (ed), *Metode-metode Penelitian Masyarakat,* Jakarta: Gramedia, 1997, hlm. 16.

[3] Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1998, hlm. 580-581.

tafsir, sedangkan pembahasan yang bersifat teoretis dan ilmiah tentang metode disebut dengan *analisis metodologis*.[4]

Secara umum bilamana istilah *manhaj/manāhij al-tafsīr* dengan pengertian sebagai cara metodologis penafsiran oleh mufasir untuk menyingkap maksud yang dikandung di dalam al-Qur'an, maka pengertian itu juga meliputi istilah corak tafsir (*ittijāh* atau *lawn al-tafsīr*), namun yang membedakan *manhaj al-tafsīr* dari *ittijāh* atau *lawn al-tafsīr*, sebagaimana diuraikan oleh Ridha'i al-Isfahani, adalah terkait aspek eksternal yang dijadikan sandaran dan sumber mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an, seperti ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh mufasir dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, atau menafsirkan al-Qur'an dengan sumber pengetahuan saintifik dari pengalaman empiris dan eksprimental, atau dari pengetahuan intuitif dari pengalaman-pengalaman ruhani, atau berdasarkan akal dari teori-teori kebenaran logika universal. [5]

Jika ditelusuri, perkembangan metodelogi tafsir al-Qur'an sejak dulu hingga kini, maka akan diketemukan bahwa secara garis besar dan populer penafsiran al-Qur'an oleh para mufasir berkisar pada empat cara (metode) yaitu : *ijmālī* (global), *taḥlīlī* (analitis), *muqāranah* (perbandingan), dan *mawdhū'ī* (tematik). Dari keempat metode ini, menurut pengamatan Quraish Shihab, yang marak mewarnai karya-karya monumental tafsir adalah metode analitis dan tematik.[6] Meskipun sebenarnya, metode-metode tersebut dalam konteks metode *manthiqī* sebagaimana telah disinggung sebelumnya dalam faktor kemunculan metode tafsir, bahwa lebih tepatnya metode-metode tersebut dikategorikan sebagai *uslūb* atau gaya analisis penafsiran atau sebagai model penulisan penafsiran. Berikut penjelasan secara

[4] Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2007, hlm. 98.

[5] Al-Isfahani, Ridha'i, *Manthiq Tafsīr Qur'ān*, Qom: Intisyārāt Jāmi'ah al-Musthafa al-'Ālamiyyah, 1429H, jil. 2, hlm. 22

[6] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 86

detail empat ragam metode tafsir yang dimaksud,

a. Metode *Ijmālī* (Global)

Pada zaman Rasulullah Saw. dan para Sahabat, menafsirkan al-Qur'an secara ijmali (global) disebabkan oleh penafsiran yang tidak memberikan rincian yang memadai sehingga sulit menemukan penjelasan yang detail. Oleh karena itu, sementara pakar menganggap bahwa tidak keliru jika dikatakan bahwa metode *ijmālī* (global) merupakan metode tafsir al-Qur'an yang mula-mula muncul.[7] Hal ini mengacu pada sebuah fakta bahwa pada era Nabi Saw. dan para Sahabatnya, persoalan bahasa Arab bukanlah menjadi penghambat dalam memahami al-Qur'an. Tidak hanya karena mayoritas sahabat adalah orang Arab dan ahli bahasa Arab, tetapi juga mereka mengetahui secara latar-belakang turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), bahkan menyaksikan serta terlibat langsung dalam situasi dan kondisi umat Islam ketika ayat al-Qur'an tersebut turun. Di samping itu, para sahabat tidak membutuhkan penjelasan yang rinci dari Nabi Saw., tetapi cukup dengan isyarat dan uraian yang sederhana.[8] Boleh dikatakan bahwa pada awal Islam datang, metode *ijmālī* (global) menjadi satu-satunya opsi dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Prosedur metode *ijmālī* yang praktis dan mudah dipahami ternyata turut memotivasi ulama tafsir belakangan untuk menulis karya tafsir mereka dengan menggunakan metode tersebut. Di antaranya adalah tafsir *al-Mushhaf al-Mufassar*

[7] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, 2. Lihat juga Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 98.

[8] Hal ini sebagaimana Nabi saw menafsirkan kata *zhulm* dalam QS. al-An'ām [6]: 82 dengan 'syirik' dalam QS. Luqmān [31]: 13. Langkah ini merupakan bagian dari penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an dalam kategori tafsir *bil-ma'tsūr*, mengingat caranya yang ringkas, mudah dan umum. Cara ini dikategorikan dengan metode global (*ijmālī*). Lihat, Muhammad Husain al-Dzahabi *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2005, jil. 1, hlm. 33. Bandingkan dengan Muhammad Abdul Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004, jil. 2, hlm. 271.

karangan Muhammad Farid Wajdi (w 1954 M), *al-Tafsir al-Wasīth* yang dikeluarkan oleh Majma' al-Buḥūts al-Islamiyyah, *Tāj al-Tafāsīr* karangan Muhammad Utsman al-Mirghani (L 1308 H) dan tafsir yang sangat populer yaitu *Tafsīr al-Jalālayn* yang ditulis oleh Jalaluddin al-Mahalli (w. 864 H) dan Jalaluddin al-Suyuthi (w. 911 H).[9]

Setelah mengetahui penerepan metode *ijmālī* yang ringkas dan mudah dimengerti, para pakar ilmu al-Qur'an mendefinisikannya sebagai "suatu metode yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global". Dengan metode ini, mufasir berupaya menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian yang singkat dan bahasa yang mudah dipahami oleh semua orang, mulai dari yang memiliki pengetahuan luas hingga yang hanya berpengetahuan sekedarnya.[10] Keunggulan metode ini dibanding metode-metode tafsir yang lainnya terletak pada karakternya yang mudah dimengerti, tidak mengandung unsur *isrā'īliyyāt*[11], dan lebih mendekati bahasa al-Qur'an. Sementara kelemahannya antara lain adalah menjadikan petunjuk al-Qur'an bersifat parsial dan tidak ada ruang untuk mengemukakan analisis yang memadai.

---

[9] Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an*, hlm. 46. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hlm. 3.

[10] Abdul Hayyy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, hlm. 43.

[11] Secara bahasa kata *Isrā'īliyyāt* merupakan nomina plural dari nomina singular *isrā'īliyyah* yang dinisbahkan kepada Bani Israil (keturunan Israil). Kata *isrāīliyyah* merupakan bentuk kata yang dinisbahkan kepada kata Israil yang berasal dari kata Ibrani, *Isrā'* yang berarti hamba dan *Il* berarti Tuhan (Allah). Bani Israil adalah keturunan dari Nabi Ya'qub a.s. yang berkembang hingga Nabi Musa a.s. dan seterusnya nabi yang datang silih berganti hingga keturunan yang terakhir yaitu Nabi Isa a.s.. Keturunan Nabi Ya'qub atau Bani Israil sejak zaman dulu disebut dengan nama Yahudi. Lihat dan Baca Zulkarnaini Abdullah, *Yahudi dalam al-Qur'an*, Depok: ElSAQ Press, 2007, hlm. 75.

Secara Istilah para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan *Isrāīliyyāt*. Menurut Muhammad Husein al-zhahabi, makna lahiriyah dari *Isrāīliyyāt* adalah pengaruh kebudayaan Yahudi dan Nashrani terhadap penafsiran al-Qur'an. Kisah yang dimasukkan dalam tafsir yang periwayatannya kepada sumber Yahudi dan Nashrani. Lihat, Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, hlm. 175.

Hal ini menimbulkan ketidakpuasan pakar al-Qur'an dan memicu mereka untuk menemukan metode lain yang dipandang lebih baik dari metode *ijmālī* (global)[12].

b. Metode *Taḥlīlī* (Analitik)

Metode ini merupakan metode yang paling tua dan paling sering digunakan. Menurut Muhammad Baqir al-Shadr, metode *Taḥlīlī* yang ia istilahkan dengan metode *tajzī'ī* adalah metode yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an.[13] Model tafsir seperti ini disistematiskan secara berurutan ayat demi ayat kemudian surah demi surah dari awal hingga akhir sesuai dengan susunan al-Qur'an. Mufasir menjelaskan kosa-kata dan lafal, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju, dan kandungan ayat yaitu unsur-unsur *balāghah* serta keindahan susunan kalimat. Selain itu, mufasir menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat yaitu hukum fikih, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, dan lain sebagainya. Keunggulan metode ini terletak pada cakupan yang luas, dapat menampung berbagai gagasan dan menyediakan informasi mengenai kondisi sosial, linguistik, dan histori teks. Sementara kelemahannya adalah membuat petunjuk al-Qur'an bersifat parsial yang pada akhirnya melahirkan penafsiran yang subyektif, memuat riwayat *isrā'īliyyāt*, komentar yang terlalu banyak melelahkan untuk dibaca, dan informasinya tumpang tindih dengan pengetahuan lain.[14]

---

[12] Lihat kembali Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an*, hlm. 47. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hlm. 27-28. Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 106.

[13] Lihat, Muhammad Baqir al-Shadr, *al-Madrasāt al-Qur'āniyyah*, Qom: Markaz al-Abḥāts wa al-Dirāsāt al-Takhashshushiyyah lī al-Syāhid al-Shadr, 1979.

[14] Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an*, hlm. 47. Lihat juga Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hlm. 27-28; Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 104.

c. Metode Muqāranah (Perbandingan)

Tafsir ini dengan metode *muqāranah*, membandingkan antara ayat dengan ayat lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda, atau ayat dengan hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan perbedaan tertentu dari obyek yang diperbandingkan itu. Sejalan dengan kerangka di atas, maka prosedur penafsiran dengan cara *muqāranah* tersebut dilakukan sebagai berikut:

1) Menginventarisir ayat-ayat yang mempunyai kesamaan dan kemiripan redaksi;
1) Meneliti khusus yang berkaitan dengan ayat-ayat tersebut;
2) Mengadakan penafsiran.

Metode ini unggul karena mampu memberikan wawasan yang relatif luas, mentolerir perbedaan pandangan yang dapat mencegah sikap fanatisme pada aliran tertentu, dan memperkaya komentar suatu ayat. Sedang kelemahannya adalah tidak cocok dikaji oleh para pemula karena memuat bahasa yang sangat luas, kurang dapat diandalkan dalam menjawab problema masyarakat, dan dominan membahas penafsiran ulama terdahulu (klasik) dari pada ulama penafsir baru (modern).[15]

d) Metode *Mawdhūʿī* (Tematik)

Tafsir ini ditulis berdasarkan tema dengan cara memilih satu tema dalam al-Qur'an untuk kemudian menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama. Kemudian ditafsirkan untuk menjelaskan makna tema tersebut. Metode ini merupakan metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-

[15] Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, 27-28; Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 104.

ayat al-Qur'an yang mempunyai tujuan satu yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan penjelasan, keterangan-keterangan, serta hubungan-hubungannya dengan ayat lain kemudian mengambil hukum-hukum dari ayat itu.[16]

Metode ini unggul karena dipandang mampu menjawab tantangan zaman, dinamis, dan praktis tanpa harus merujuk pada kitab-kitab tafsir yang tebal dan berjilid-jilid. Penatannya yang sistematis, pemahamannya yang utuh, dan tema-temanya yang *up to date* membuat al-Qur'an tidak ketinggalan zaman. Sementara kelemahannya adalah menyajikan al-Qur'an hanya sepotong-sepotong, pemilihan topik tertentu membuat pemahaman terbatas, dan membutuhkan kecermatan dalam menentukan keterkaitan ayat dengan tema yang diangkat.[17]

Corak Tafsir

Seiring dengan berjalannya waktu, penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an terus berkembang dan perbedaan paham diantara umat Islam dalam memahami ayat al-Qur'an semakin tidak terhindarkan. Kata 'corak', dalam literatur sejarah tafsir biasanya digunakan sebagai terjemahan dari kata *lawn*, yang berarti 'warna'. Sedangkan yang dimaksud dengan corak atau nuansa tafsir adalah ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir.[18] Dengan kata lain, corak tafsir adalah

[16] Lebih jauh lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 111; Lihat juga Abdul Hayyy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, hlm. 49. Bandingkan dengan Mushthafa Muslim, *Mabāḥits fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī,* Damaskus: Dār al-Qalam, 1989; Shalah Abdul Fatah, *al-Tafsīr al-Mawdhū'ī bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbīq*, Jordania: Dār al-Nafā'is, 1997.

[17] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 111. Lihat juga Abdul Hayyy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, hlm. 110.

[18] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Heumenetika Hingga Ideologi,* Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 231.

nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran. Karena pada dasarnya tafsir merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seorang mufasir yang dilahirkan atas dasar kemampuan pengetahuan mereka. Secara otomatis, variasi corak penafsiran yang ada sejalan dengan keragaman disiplin ilmu pengetahuan yang menjadi basis intelektual mufasir.[19] Sebagaimana telah disinggung sebelumnya corak tafsir ini dalam istilah Ridha'i al-Isfahani disebut dengan istilah *ittijāh al-tafsīr* yang dimaksudkan sebagai orientasi, kecenderungan, pendekatan dan gaya analitik maupun penulisan yang cenderung dinisbatkan kepada aspek internal diri mufasir, mungkin disebabkan latar-belakang ideologi, tuntutan *problem social*, spesialisasi keilmuan atau kemampuan literasi mufasir.[20]

Menurut M. Quraish Shihab,[21] paling tidak terdapat corak penafsiran yang dikenal, di antaranya adalah:

a) Corak adab dan bahasa, yang lahir dari kelemahan-kelemahan di bidang kesusastraan bahasa Arab, sehingga penting dijelaskan tentang keistimewaan dan kedalaman arti kandungan al-Qur'an di bidang ini. Memahami bahasa Arab secara benar berdampak pada kemampuan memahami al-Qur'an dan pesan-pesan yang dikandungnya karena ia diturunkan dengan bahasa itu, karenanya tuntutan penguasaan bahasa dan adab Arab dengan semua yang terkait dengan disiplin ilmu-ilmunya merupakan sebuah keharusan bagi seorang mufasir, dengan demikian pakar adab dan bahasa ketika berkecimpung dalam penafsiran tafsir al-Qur'an umumnya hadir dengan corak dan warna

[19] Muhammad Ali Ayadhi, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum,* Teheran: Mu'assasah al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1414 H., hlm. 33.

[20] Al-Isfahani, Ridha'i, *Manthiq Tafsīr Qur'ān*, Qom: Intisyārāt Jāmi'ah al-Musthafā al-'Ālamiyyah, 1429H. jil. 2, hlm. 23

[21] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Bandung: Mizan, 1999, hlm. 72-73.

kebahasaan dan adabnya. Berikut contoh beberapa karya tafsir bercorak Bahasa[22].

Tabel 5.2
Karya Tafsir Bercorak Bahasa (*Lughawī*)/Adab (*Adabī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Periode	Mazhab
1	*Tafsir Syubbar*	Abdullah Syubbar	W. 1242 H.	Syi'ah
2	*Ma'dan al-Anwār*	al-Burghani	W. 1271 H.	Syi'ah
3	*Gharīb al-Qur'ān*	Ibn Qutaibah	W. 276 H.	Sunnah
4	*Wujūh al-Qur'ān*	al-Taflisi	W. 558 H.	Sunnah
5	*Tafsīr al-Wujūh wa al-Nazhā'ir*	al-Damghani	W. 597 H.	Sunnah
6	*Mubhamāt al-Qur'ān*	al-Balansi	W. 782 H.	Sunnah
7	*Gharīb al-Qur'ān*	Ibn Mulaqqin	W. 804 H.	Sunnah
8	*Ma'ānī al-Qur'ān*	al-Dailami	W. 207 H.	Sunnah
9	*Tafsīr al-Jalālayn*	Jalalayn	W. 864 H./911 H.	Sunnah

Corak penafsiran ilmiah, yang muncul karena kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha tafsir untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu empiris, eksperimental dan sainstis. Pendekatan ilmiah dilakukan ketika menafsirkan al-Qur'an dalam upaya memahami ayat-ayat yang menyinggung pengetahuan tentang alam semesta dan rahasia-

[22] Hasil analisis dari data dalam Sayyid Ridha Mu'addab, *Raveshāye Tafsīr Qur'ān*, Qom: Intishārāt Daneshgāh Qom, 2000.

rahasia yang terpendam di dalamnya.

Tabel 5.3
Karya Tafsir Bercorak Ilmiah (*'ilmī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Periode	Mazhab
1	*Kasyf al-Asrār al-Nūrāniyyah*	al-Iskandari	W. 1306 H.	Sunnah
2	*Al-Jawāhir*	al-Thanthawi	W. 1358 H.	Sunnah
3	*Al-Tafsīr al-'Ilmī*	Ahmad Hanafi	Kontemporer	Sunnah
4	*Al-Tafsīr al-Farīd*	Muhammad Abdul Mun'im	Kontemporer	Sunnah
5	*Hujjat al-Tafāsīr*	Sayyid Abdulhujjah al-Balaghi	W. 1375 H.	Syi'ah
6	*Al-Bashā'ir*	Ya'subuddin Rastkar al-Juwaibari	Kontemporer	Syi'ah
7	*Tafsīr al-Kāsyif*	Sayyid Muhammad Baqir & Abdul Karim Bi Azar Syirazi	Kontemporer	Syi'ah
8	*Tafsīr Nowīn*	Mohammad Taqi Syari'ati	Kontemporer	Syi'ah

Corak filsafat dan teologi, lahir sebab penerjemahan kitab yang mempengaruhi beberapa pihak, serta akibat masuknya penganut agama-agama lain yang masih tidak mempercayai beberapa kepercayaan, sehingga para filosof dan teolog terkait ayat-ayat al-Qur'an berusaha menafsirkannya dengan pendekatan-pendekatan filosofis dan teologisnya.

Tabel 5.4
Tafsir Bercorak Filsafat (*falsafī*) dan Teologi (*kalāmī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Periode	Mazhab
1	*Tafsīr Ibn Sīnā* (Filsafat)	Abu Ali Sina	Abad 4	Syi'ah
2	*Ḥadā'iq Dzāt al-Bahjah* (Teologi)	al-Quzwaini	W. 488 H.	Syi'ah
3	*Mutasyābih al-Qur'ān* (Teologi)	Ibn Syahrasub	W. 583 H.	Syi'ah
4	*Balābil al-Qur'ān* (Teologi)	Abu Makarim	Abad 7	Syi'ah
5	*Daqā'iq al-Ta'wīl* (Teologi)	Abu Makarim	Abad 7	Syi'ah
6	*Jalā' al-Adzhān* (Teologi)	al-Jurjani	Abad 8	Syi'ah
7	*Tafsīr al-qur'ān* (Filsafat)	Mulla Sadra	W. 1050 H.	Syi'ah
8	*Tuḥfat al-Abrār* (Filsafat)	Mulla Muhammad Malaikah	Abad 12	Syi'ah
9	*Fatḥ al-Qadīr* (Teologi)	Syaukani	W. 1250 H	Syi'ah
10	*Tafsīr al-Ridhwān* (Filsafat)	Mirza Abdul Wahhab	W. 1294 H.	Syi'ah
11	*Al-Furqān* (Teologi)	al-Shadiqi	Kontemporer	Syi'ah
12	*Ta'wīlāt al-Qur'ān* (Teologi)	al-Maturidi	W. 333 H.	Sunnah

13	*Mutasyābih al-Qur'ān* (Teologi)	Abdul Jabbar al-Hamadani	W. 415 H.	Sunnah
14	*Tanzīh al-Qur'ān* (Teologi)	Abdul Jabbar al-Hamadani	W. 415 H.	Sunnah
15	*Madārik al-Tanzīl* (Teologi)	Nasafi	Abad 7	Sunnah
16	*Bayān al-Ma'ānī* (Teologi)	al-Ghari	Kontemporer	Sunnah

d. Corak fikih atau hukum, hadir dari akibat berkembangnya ilmu fikih, terbentuknya mazhab-mazhab fikih, yang setiap golongan berusaha untuk membuktikan kebenaran pendapat dalam penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. Berikut karya tafsir bercorak fikih.

Tabel 5.5
Karya Tafsir Bercorak Hukum (*Hukmī/Fiqhī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Periode	Mazhab
1	*Tafsīr Aḥkām al-Qur'ān*	al-Rawandi	W. 573 H.	Syi'ah
2	*Kanz al-'Irfān*	Fadhil Miqdad	W. 824 H.	Syi'ah
3	*Zubdat al-Bayān*	al-Ardabili	W. 993 H.	Syi'ah
4	*Masālik al-Afhām*	al-Kazhimi	Abad 11	Syi'ah
5	*Taḥshīl al-Ithmi'nān*	Huseini al-Qazwini	W. 1149 H.	Syi'ah
6	*Āyāt al-Aḥkām*	Thabathaba'i Yazdi	W. 1386 H.	Syi'ah

7	*Jāmi' Āyāt al-Aḫkām*	al-Qurbani	Kontemporer	Syi'ah
8	*Tafsīr Aḫkām al-Qur'ān*	al-Syafi'i	W. 204 H.	Sunnah
9	*Tafsīr Aḫkām al-Qur'ān*	al-Jashash	W. 370 H.	Sunnah
10	*Tafsīr Aḫkām al-Qur'ān*	al-Kiyahirasi	W. 505 H.	Sunnah
11	*Tafsīr Aḫkām al-Qur'ān*	al-Andalusi	W. 543 H.	Sunnah
12	*Al-Jāmi' li Aḫkām al-Qur'ān*	al-Qurthubi	W. 671 H.	Sunnah
13	*Al-Tafsīr al-Aḫmadiyyah*	Mullajiyyun	W. 1130 H.	Sunnah
14	*Nayl al-Marām*	al-Qanuzi	W.1307 H.	Sunnah
15	*Rawā'i' al-Bayān*	al-Shabuni	W. 1347 H.	Sunnah
16	*Tafsīr Aḫkām al-Qur'ān*	Sayis	W. 1396 H.	Sunnah

e. Corak tasawuf (*shūfī/bāthinī*), merupakan corak yang diakibatkan oleh gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi terhadap kecenderungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi kelemahan spiritual yang dirasakan, dengan orientasi penyucian diri (*tahdzīb al-nafs*) dan agar berhias diri dengan nilai-nilai kemuliaan akhlak, para pesuluk yang sukses menaklukkan dirinya dengan berdasarkan pengalaman-pengalaman spiritualnya berusaha menyingkap apa yang batin dalam ayat-ayat al-Qur'an. Berikut karya-karya tafsir tasawwuf (*bāthinī*).

Tabel 5.6
Karya Tafsir Bercorak Tasawwuf (*Shūfī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Periode	Mazhab
1	*Ghanā'im al-'Ārifīn*	al-Barghani	W. 1269 H.	Syi'ah
2	*Manāzhir al-Anwār*	al-Qazwaini	W. 1270 H.	Syi'ah
3	*Bayān al-Sa'ādah*	al-Qanabadi	W. 1327 H.	Syi'ah
4	*Al-Ghayb wa al-Syahādah*	al-Bazuri	Kontemporer	Syi'ah
5	*Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhim*	al-Tustari	W. 283 H.	Sunnah
6	*Lathā'if al-Isyārāt*	al-Qusyairi	W. 465 H.	Sunnah
7	*Kasyf al-Asrār*	al-Maibadi	Abad 6	Sunnah
8	*Raḫmah min al-Raḫmān*	Ibn Arabi	W. 638 H.	Sunnah
9	*Tafsīr Syāh Ni'matillāh*	Ni'matullah al-Kirmani	W. 834 H.	Sunnah
10	*Tabshīr al-Raḫmān*	al-Muhayimi	W. 853 H.	Sunnah
11	*Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah*	al-Nakhjawani	W. 920 H.	Sunnah
12	*Rūḥ al-Bayān*	Ismail Haqqi	W. 1127 H.	Sunnah
13	*Al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah*	Ajili	W. 1204 H.	Sunnah
14	*Marāh Labīd*	Nawawi al-Bantani	W. 1316 H.	Sunnah
15	*Anwār Dera khasyān*	Hamdani	Kontemporer	Sunnah

f. Corak budaya-kemasyarakatan (sosiologi), yakni satu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan masyarakat serta usaha mencari solusi atas masalah-masalah mereka berdasarkan petunjuk ayat dan mengemukakannya dengan bahasa yang mudah dimengerti dan tetap indah didengar.[23] Berikut ini beberapa contoh karya tafsir sosial (*ijtimā'ī*).

Tabel 5.7
Karya Tafsir Bercorak Sosial (*Ijtimā'ī*)

No.	Karya Tafsir	Penulis	Periode	Mazhab
1	*Tafsīr 'Āmilī*	al-Amili	W. 1347 H	Syi'ah
2	*Ālā' al-Raḫmān*	al-Balaghi	W. 1352 H.	Syi'ah
3	*Al-Kāsyif*	Mughniah	W. 1400 H.	Syi'ah
4	*Makhzan al-'Irfān*	Ibn al-Isfahani	Kontemporer	Syi'ah
5	*Al-Wajīz*	Ali Dakhil	Kontemporer	Syi'ah
6	*Min Hady al-Qur'ān*	Mudarrisi	Kontemporer	Syi'ah
8	*Manshūr Jawīd*	Subhani	Kontemporer	Syi'ah
9	*Tafsīr Nūr (Sosiologi Pendidikan)*	Qira'ati	Kontemporer	Syi'ah
10	*Badā'i' al-Tafsīr*	Ibn Qayyim	W. 1350 H.	Sunnah
11	*Al-Taḫrīr wa al-Tanwīr*	Ibn Asyur	Abad 14	Sunnah
12	*Al-Ḥadīts*	al-Nabulsi	W. 1400 H.	Sunnah

[23] Lihat, Abdullah Mahmud Shahatah, *Manhaj al-Imām Muḥammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: al-Majlis al-A'lā, 1963.

13	*Al-Munīr*	Wahbah Zuhaili	Kontemporer	Sunnah
15	*Al-Tafsīr al-Qur'ānī*	Abdul Karim Khathib	Kontemporer	Sunnah

j. Hemat penulis dari macam-macam corak tafsir yang telah disebutkan diatas sebenarnya tidak menutup kemungkinan adanya sebutan corak-corak selainnya, seperti corak tafsir *balāghī* (sastra), *tarbawī/tarbiyatī* (pendidikan) dan lain-lain, atau mungkin saja bentuknya dalam corak persilangan dari berbagai macam corak sehingga ada sebutan seperti corak tafsir *adabī-ijtimā'ī*, demikian ini sesunggunya semuanya bergantung pada tinjauan sejauh mana mufasir menggunakan aspek latar-belakang kecenderungan, spesialisasi dan pendekatannya dalam menafsirkan al-Qur'an maupun kemampuan literasi dan analisisnya.

Nilai Metode dan Corak Tafsir

Terdapat beragam pembagian metode dan corak tafsir al-Qur'an dengan perbedaan latar-belakang pembagiannya sebagaimana telah diuraikan diatas, namun dalam konteks kajian metode *manthiqī* penulis membatasinya dengan memperhatikan latar-belakang sumber dan sarana yang digunakan dalam proses penafsiran dengan menimbang nilai subjektifitasnya. Terkait hal ini pembagian metode ini diuraikan dengan dua macam pembagian besar sebagaimana dalam bagan berikut :

Tabel 5.8
Ragam Metode Tafsir

I. Metode Tafsīr Nāqish (sektoral) berupa metode-metode berikut :	1. Metode *Tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān* (al-Qur'an dengan al-Qur'an)
	2. Metode *Tafsīr Riwā'ī* (al-Qur'an dengan Sunnah)
	3. Metode *Tafsīr Ilmī* (dengan ilmu pengetahuan eksperimental/sains)
	4. Metode *Tafsīr Isyārī, Shūfī, Bāthinī, Ramzī, Syuhūdī*
	5. Metode *Tafsīr 'Aqlī atau Ijtihādī*
	6. Metode *Tafsīr bi al-ra'y*
II. Metode *Tafsīr Kāmil* (komprehensif):	Mengintegrasikan berbagai metode yang memungkinkan secara komprehensif (selain *metode tafsīr bi al-ra'y*) dalam mengurai makna dan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat suci al-Qur'an.

Iya, penafsiran al-Qur'an sebisa mungkin dilakukan secara komprehensif dan objektif dengan menggunakan beragam metode, sehingga yang demikian ini dikategorikan sebagai metode *kāmil* pada sebuah penafsiran; meskipun secara sektoral dan dibenarkan atau bisa disebut muktabar menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan metode tertentu dari lima metode tersebut diatas, atau meskipun bisa saja diantara metode tersebut ada yang tidak memungkinkan digunakan karena dalam ayat-ayat tertentu tidak berlaku disebabkan tidak memiliki korelasi mengenai objek pembahasannya, namun jika tanpa mengintegrasikan beragam motode tafsir al-Qur'an, maka tafsir yang dihasilkan dinilai masih tidak komprehensif, sehingga demikian ini bisa dikategorikan sebagai metode *nāqish*.[24]

[24] Al-Isfahani, Ridha'i, *Manthiq Tafsīr Qur'ān*, Qom: Intisyārāt Jāmi'at al-Musthafā al-'Ālamiyyah, 1429H. jil. 2, hlm. 30-31.

Sedangkan metode *Tafsīr bi al-Ra'y* dikeluarkan dari kategori tafsir al-Qur'an karena penafsiran dan takwil terhadap al-Qur'an dilakukan hanya berdasarkan obsesi dan kecenderungan pribadi dengan tidak memperhatikan standar dan kriteria-kriteria tafsir yang benar. Kriteria dan standar yang dimaksud adalah terkait kredibelitas mufasir maupun berhubungan dengan kualitas penafsiran, dalam table berikut adalah beberapa kriteria dan standar penting yang dimaksud:

Tabel 5.9
Kriteria dan Standar Tafsir Muktabar

Kriteria dan Standar Tafsir Muktabar	1. Tafsir al-Qur'an berdasarkan sumber dan dokumen serta qarīnah yang valid dan muktabar
	2. Sesuai dengan metode tafsir yang benar
	3. Dilakukan oleh seorang yang memenuhi syarat sebagai mufasir
	4. Terhindar dari presuposisi dan pe-maksakan teori atau pandangan atas al-Qur'an.

BAB VI
TAKWIL DAN TAFSIR-KONTEKSTUAL-INTEGRATIF

Takwil dalam Perdebatan Logika Tafsir-Kontekstual–Integratif

Secara sederhana, operasional logika tafsir-kontekstual-integratif a da banyak persamaan dan bahkan identik dengan tafsir sekaligus takwil. Oleh karena itu penting diungkap kembali apa sebenarnya takwil dalam konteks logika tafsir–kontekstual-integratif.

Tafsir atau dalam bahasa Arab تفسير (*tafsīr*) secara etimologi bermakna 'menjelaskan, menerangkan, artinya ada sesuatu yang semula belum atau tidak jelas memerlukan penjelasan lebih lanjut, sehingga jelas dan terang. Selain itu *tafsīr* juga bermakna 'keterangan sesuatu', atau perluasan dan pengembangan dari ungkapan-ungkapan yang masih sangat umum dan global, sehingga menjadi lebih terperinci dan mudah dipahami serta dihayati. *Tafsīr* bisa juga diartikan *tafsīrah* 'alat-alat kedokteran yang khusus dipergunakan untuk dapat mendeteksi atau mengetahui segala penyakit yang diderita seorang pasien'. Jika *tafsīrah* adalah alat kedokteran yang mengungkap penyakit dari

seorang pasien, maka *tafsīr* dapat mengeluarkan makna yang tersimpan dalam kandungan ayat-ayat al-Qur'an.[1]

Dalam al-Qur'an, kata tafsir diungkapkan hanya satu kali dalam surah al-Furqān ayat 33,

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

"Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu [membawa] sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya."

Sedang tafsir secara terminologi telah banyak dikemukakan oleh para ulama. Menurut Thahir al-Jazari dalam karyanya *al-Tawjīh*, "Tafsir pada hakekatnya ialah menerangkan (maksud) lafal yang sukar dipahami oleh pendengar dengan uraian yang lebih memperjelas pada maksud baginya, baik dengan mengemukakan sinonimnya atau kata yang mendekati sinonim itu, atau dengan mengemukakan (uraian) yang mempunyai petunjuk kepadanya melalui suatu jalan *dalālah*.".[2]

Selain itu, al-Zarkasyi merumuskan makna tafsir, "Tafsir ialah ilmu (pembahasan) yang mengkaji tentang pemahaman Kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., menerangkan makna-maknanya, mengeluarkan hukum-hukum yang dikandungnya serta ilmu-ilmu (hikmah) yang ada di dalamnya."[3] Menurut Abdul Azhim al-Zarqani, "Tafsir dalam pengertian istilah ialah ilmu yag di dalamnya dibahas tentang al-Qur'an al-Karim, dari segi dalalahnya (yang berkenaan dengan pemahaman makna) menurut yang dikehendaki oleh Allah Swt, sesuai dengan kadar kemampuan manusia biasa."[4]

---

[1] Rifat Syauqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hlm. 139-140.

[2] Thahir al-Jazari, *al-Tawjīh*, Kairo: Dar al-Fikr, t.th.

[3] Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Turāts, 1957.

[4] Abdul Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995, hlm. 4.

Sementara menurut al-Jurjani dalam *al-Ta'rīfāt*, "pada asalnya, tafsir berarti membuka dan melahirkan. Dalam pengertian syara', tafsir ialah menjelaskan makna ayat: dari segi segala persoalannya, kisahnya, *asbāb nuzūl*-nya, dengan menggunakan lafal yang menunjukkan kepadanya secara terang".[5]

Dari berbagai definisi di atas, secara terminologi tafsir dimaknai sebagai usaha yang bertujuan menjelaskan al-Qur'an atau ayat-ayatnya atau lafal-lafalnya, agar yang tidak jelas menjadi jelas, yang samar-samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi mudah dipahami, sehingga al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia benar-benar dapat dipahami, dihayati dan diamalkan, demi tercapainya kebahagiaan hidup dunia dan Akhirat. Secara populer tafsir secara bahasa ada yang menyamakannya dengan تأويل (*ta'wīl,* diserap dalam Bahasa Indonesia menjadi *takwil*) yang bermakna 'menerangkan dan menjelaskan'.

Di sisi lain kata takwil memiliki arti 'kembali atau mengembalikan' atau mengembalikan makna pada proporsi yang sesungguhnya. Istilah takwil juga bermakna 'memalingkan', artinya memalingkan suatu lafal tertentu yang mempunyai sifat khusus, dari makna zahir ke makna batin lafal itu karena ada ketetapan dan keserasian dengan maksud yang dituju.

Takwil secara etimologi bermakna 'mensiasati, yakni bahwa dalam lafal-lafal tertentu atau kalimat-kalimat yang mempunyai sifat khusus memerlukan siasat yang jitu untuk menemukan maknanya yang setepat-tepatnya. Untuk memiliki kemampuan siasat itu diperlukan ilmu yang luas. Dalam al-Qur'an, kata *ta'wīl* diungkapkan sebanyak 12 kali dalam QS. Ālu 'Imrān [3]: 7, al-Nisā' [4]: 59, al-A'rāf [7]: 53, Yūnus [10]: 39, Yūsuf [12]: 6, 21, 100, dan 101, al-Isrā' [17]:35 dan al-Kahfi [18]: 82.

[5] Al-Jurjani, *al-Ta'rīfāt*, Kairo: Dār al-Turāts, 1998.

Sebagaimana telah disebutkan, takwil secara terminologi adalah memalingkan lafal dari maknanya yang zahir kepada makna lain (makna batin) yang dipunyai lafal itu, jika makna lain yang dilihat itu sesuai dengan (ruh) al-Qur'an dan Sunnah. Artinya, *takwil* ialah mengembalikan sesuatu pada maksud yang sebenarnya, yakni menerangkan apa yang dimaksudkannya. Jadi, dapat disimpulkan bahwa takwil merupakan proses pembelokan atau pemalingan lafal-lafal atau kalimat-kalimat yang ada dalam al-Qur'an dari makna zahirnya ke makna lain, sehingga dengan cara demikian pengertian yang diperoleh lebih cocok dan sesuai dengan jiwa ajaran al-Qur'an dan Hadis.

Para mufasir berbeda pendapat dalam memaknai istilah takwil, bahkan diperselisihkan. Ada yang berpendapat bahwa takwil merupakan sinonim dari kata Tafsir, karena dilihat dari segi tujuan keduanya tidak berbeda, yaitu menjelaskan makna-makna ayat-ayat al-Qur'an. Sebagian ulama melihat ada perbedaan-perbedaan antara keduanya, di mana tafsir berbeda dengan takwil pada ayat-ayat yang menyangkut soal umum dan khusus. Pengertian tafsir lebih umum dari pada takwil, karena takwil berkenaan dengan ayat-ayat yang khusus, misalnya ayat-ayat *mutasyābih*. Jadi menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an yang *mutasyābih* termasuk juga menafsirkan, tetapi tidak setiap menafsirkan ayat disebut takwil.[6]

Tafsir menerangkan makna lafal (ayat) melalui pendekatan riwayat, sedangkan takwil melalui pendekatan dirayah (kemampuan ilmu). Tafsir menerangkan makna-makna yang diambil dari bentuk yang tersurat (ibarat), sedangkan takwil dari yang tersirat. Tafsir berhubungan dengan makna-makna ayat atau lafal yang biasa-biasa saja, sedangkan takwil berhubungan dengan makna-makna yang kudus (suci). Tafsir, mengenai penjelasan maknanya telah diberikan oleh al-Qur'an

[6] Lihat, Abdul Azhim al-Zarqani*, Manāhil al-'Irfān Fī 'Ulūm al-Qur'ān,* hlm. 5

sendiri, sedangkan takwil penjelasan maknanya diperoleh melalui *istinbāth* (penggalian) dengan memanfaatkan ilmu-ilmu alatnya."[7]

Menyoal mengenai persamaan dan perbedaan antara tafsir dan takwil, al-Jurjani dalam *al-Ta'rīfāt* menyatakan bahwa takwil merupakan proses pengalihan makna ayat dari makna *zhāhir* kepada makna lain yang dimungkinkan, selama makna yang dipilih sejalan dengan al-Kitab dan al-Sunnah.[8] Memahami firman-Nya, يخرج الحي من الميت dalam arti mengeluarkan burung dari telur adalah tafsir; sedang memahaminya dalam arti mengeluarkan atau melahirkan mukmin dari yang kafir, atau yang pandai dari yang bodoh adalah takwil.

Raghib al-Isfahani dalam karyanya *al-Mufradāt* mengemukakan bahwa tafsir lebih umum dari pada takwil, dan lebih banyak penggunaannya dalam lafal serta mufradatnya; sedang takwil lebih banyak penggunaannya dalam makna-makna dan susunan kalimat, serta lebih banyak digunakan dalam kitab suci, berbeda dengan tafsir yang juga digunakan dalam kitab-kitab lainnya.[9]

Sementara al-Maturidi mengatakan bahwa tafsir adalah menetapkan (memutuskan) bahwa yang dikehendaki oleh suatu lafal adalah begini atau begitu, dan bersaksi dengan nama Allah, bahwa itulah yang dimaksud dengan lafal tersebut. Maka jika terdapat dalil yang telah kokoh kebenarannya, maka itulah tafsir yang benar, dan jika demikian maka itulah tafsir yang berdasarkan pikiran yang tidak dibenarkan. Sedangkan takwil adalah mencari yang lebih kuat dari salah satu makna yang mungkin diterima ayat, tanpa bersaksi dengan nama Allah.[10]

---

[7] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, hlm. 77.

[8] Al-Jurjani, *al-Ta'rīfāt*, hlm. 54.

[9] Raghib al-Isfahani, *al-Mufradāt*, Beirut: Dār al-Qalam, 2010, hlm. 110.

[10] Abu Manshur al-Maturidi, *Tafsīr al-Māturidī*, Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989.

Berbeda dengan al-Maturidi, al-Tsa'labi menjelaskan mengenai pemakaian makna lafal baik makna secara harfiah atau kiasan, seperti misalnya: kata *shirāth* tafsirnya adalah *thāriq* jalan', dan kata *shayyib*, tafsirnya adalah *mathar* (hujan). Sedangkan takwil adalah tafsiran atas isi atau kandungan lafal.[11] Sebagaimana telah dijelaskan di depan, lafal *ta'wīl* diambil dari kata *awl* (لَؤْأً) yaitu kembali kepada kesudahan suatu perkara. Maka *ta'wīl* disini adalah pemberitahuan tentang hakikat dari apa yang dimaksudkan, dan tafsir ialah pemberitahuan tentang petunjuk mengenai apa yang dimaksudkan. Karena sesungguhnya lafal itu dapat mengungkap apa yang dimaksud.

Sementara itu al-Baghawi mengatakan bahwa takwil merupakan pengalihan makna kandungan ayat yang sesuai ayat sebelum dan sesudahnya, serta tidak menyalahi al-Qur'an dan Hadis dari cara menurunkan hukum. Sedang tafsir adalah pembahasan dalam masalah *asbāb al-nuzūl*, perkembangan, dan kisah-kisahnya.[12] Jadi, pada intinya bahwa tafsir dan takwil sama-sama berfungsi sebagai penjelas.

Dari beberapa pendapat di atas dapat ditarik pengertian, tafsir secara garis besar bermakna "menyingkap dan menjelaskan maksud firman Allah Swt.", berdasarkan keterangan dari ayat-ayatNya, hadis Nabi-Nya serta keterangan dari Sahabat yang menyaksikan proses turunnya wahyu dan mengetahui sebab turunnya. Sedangkan pengertian takwil secara garis besar adalah menjelaskan salah satu maksud firman Allah dari beberapa kemungkinan pengertian yang dikandung oleh suatu lafal berdasarkan ijtihad, yang tentunya dalam ijtihad harus diukung oleh seperangkat ilmu pungetahuan yang tidak bertentangan dengan hukum syara'.

---

[11] Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 2002.

[12] Al-Baghawi, *Tafsīr al-Baghawī*, Beirut: Ihyā' al-Turāts, t.th.

Dengan demikian, perbedaan antara tafsir dan takwil adalah bahwa tafsir itu menerangkan maksud yang ada pada lafal, sedang takwil itu menerangkan maksud yang ada pada maknanya. Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir dan takwil dalam konteks al-Qur'an digunakan sebagai alat atau cara untuk memahami kata, kalimat, dan pesan-pesan Allah. Hal ini menyebabkan beberapa ulama menganggap keduanya sama.

Epistemologi Tafsir-kontekstual-Integratif

Secara bahasa, terma *kontekstual* berasal dari nomina bahasa Inggris yaitu *context* yang dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah 'konteks'. Kata ini setidaknya memiliki dua arti, 1) Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian[13]. Jadi, *kontekstual* adalah menarik suatu situasi yang berkaitan dengan suatu kata atau kalimat sehingga dapat menambah dan mendukung makna dari kata atau kalimat tersebut. Adapun secara istilah, terma *kontekstual* setidaknya memiliki tiga pengertian : 1) Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional, 2) Pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan, 3) mendudukkan keterkaitan antara teks al-Qur'an dan terapannya[14].

Sementara itu, Ahmad Syukri Saleh dan Ahmad Syurbasyi mengartikan istilah *kontekstual* sebagai proses menafsirkan al-Qur'an berdasarkan pertimbangan analisis bahasa, latar-

[13] Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1988, hlm. 458.

[14] Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hlm. 263-264.

belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dan berkembang dalam kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan selama proses wahyu al-Qur'an berlangsung. Kemudian dilakukan penggalian prinsip-prinsip moral (spirit) yang terkandung dalam berbagai pendekatan tersebut[15]. Dari berbagai pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir kontekstual merupakan sebuah upaya untuk menghidupkan al-Qur'an yang diturunkan sekitar 1.429 tahun yang lalu namun tetap sesuai dan relevan dengan kondisi dan perkembangan masa kini.

Meski demikian, penting dijelaskan makna kontekstual versi bahasa Arab atau istilah yang terkenal dalam bahasa Arab. Tafsir kontekstual versi bahasa Arab populer dengan *Tafsīr-Siyāqī* (التفسير السياقي). Sebab kata *konteks* dalam bahasa arab berarti سياق dan[١٦] علاقة. Sedangkan kata سياق merupakan pecahan dari akar kata ساق – يسوق – سوقا yang berarti حدو الشئ menghalau atau menggiring[17]. Dari kata inilah muncul kata سوق (pasar) karena segala sesuatu didatangkan ke tempat tersebut[18]. Sehingga dapat dipahami bahwa metode tafsir-kontekstual atau *tafsīr-siyāqī* adalah penafsiran al-Qur'an dengan berusaha menarik, menggiring segala sesuatu yang terkait dengan ayat yang ditafsirkan, termasuk *asbāb al-nuzūl*, kondisi sosial masyarakat, bahasa Arab, dan lain sebagainya. Metode tafsir kontekstual juga berupaya menghalau segala kemungkinan yang menyebabkan rusaknya pemahaman yang benar terhadap ayat

[15] Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada press, 2007, hlm. 58; Lihat juga, Ahmad Shurbashi, *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsiral al-Qur'an al-Karim* (*Qishshat al-Tafsīr*). Terj. Zufran Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hlm. 233.

[16] M. Napis Djuaeni, *Kamus Kontemporer; Istilah Politik-Ekonomi*, Jakarta: Teraju, 2005, hlm. 253.

[17] Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1989, hlm. 185.

[18] Abu Hasan Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah*, Kairo: Dār al-Fikr, 1972, hlm. 117.

tersebut termasuk di dalamnya adalah ketergesa-gesaan serta sikap subjektivitas dalam penafsiran.

Di sini, penulis lebih condong pada memaknai tafsir kontekstual tidak jauh beda dengan *tafsīr-ijtihādī* yang menekankan ijtihad mufasir dalam memahami makna ayat yang disertai dengan pengetahuan mendalam tentang standar dan segala kriteria yang telah ditetapkan dalam menafsirkan al-Qur'an [19], atau yang populer dengan istilah *tafsīr bi al-ra'y al-mamdūḥ*. Artinya, hal demikian ini meniscayakan adanya dua ragam tafsir kontekstual yaitu tafsir kontekstual yang muktabar dan batil.

Muktabar dan kebatilan tafsir kontekstual sangat terkait dengan kemampuan dan kapabilitas mufasir itu sendiri juga kualitas penafsirannya, sebab menafsirkan al-Qur'an merupakan salah satu aktivitas intelektual yang membutuhkan seperangkat disiplin keilmuan khusus. Tanpa keilmuan tersebut dikhawatirkan produk tafsirnya justru akan mendistorsi nilai-nilai al-Qur'an itu sendiri. al-Qur'an sebagai sumber otoritas Islam, dalam tafsirnya yang provan memiliki tiga kategori ruang lingkup objek universal, lokal dan temporal, sulit mengidentifikasi ketiganya secara akurat, bahkan bisa kontroversial, meuniversalkan tafsir yang berdimensi lokal, temporal atau sebaliknya, dapat mereduksi substansi al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, penafsiran kontekstual sangat terkait dengan berbagai disiplin ilmu terutama bahasa Arab, sejarah dan ilmu kemanusiaan (humaniora) dan sains.[20]

Benang merah antara *tafsīr-ijtihādī* dan tafsir kontekstual selain pada tataran definisi memiliki kemiripan adalah

[19] Lihat pengertian *tafsir bi al-ra'y* secara lengkap pada Muhammad Husain al Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1998, hlm. 34.

[20] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi,* Jakarta: Teraju, 2003, hlm. 248.

disamping definisi dan syarat-syarat yang dibutuhkan[21], juga karena terapan kerja keduanya yang menyebabkan terjadinya kontradiksi di antara ulama mengenai eksistensi kedua metode tafsir tersebut. Sebagian ulama menganggap bahwa *tafsīr-ijtihādī* atau tafsir kontekstual merupakan bentuk penafsiran yang tidak boleh dan identik dengan penafsiran mengada-ada. Sebagian yang lain berpendapat bahwa selama seorang mufasir mempunyai kapabilitas untuk menafsirkan al-Qur'an dengan akal dan kedalaman ilmu dan pemahaman yang holistik, maka metode kontekstual ini justru sangat dianjurkan, mengingkat Islam datang dengan memberikan perhatian besar pada akal dan logika.[22] Artinya bahwa selama langkah-langkah dan tahapan penafsiran tidak menyalahi aturan dan standar atau persyaratan, maka keduanya justru dianjurkan.

Ada beberapa prinsip khusus yang perlu diperhatikan dalam penafsiran kontekstual sebagaimana yang digaungkan oleh Fazlur Rahman. *Pertama*, pendekatan historis yang seksama dan serius untuk menemukan makna teks al-Qur'an. *Kedua*, membedakan antara ketetapan-ketetapan legal al-Qur'an dengan sasaran dan tujuan utamanya. *Ketiga*, memahami dan memastikan sasaran atau tujuan al-Qur'an dengan tetap memperhatikan latar sosiologis pewahyuan al-Qur'an. [23]

---

[21] Mengenai syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mufasir, para ulama berbeda pendapat. Suyuti misalnya berpendapat bahwa seorang mufasir harus memiliki pengetahuan tentang bahasa Arab dalam berbagai bidangnya, pengetahuan tentang ilmu-ilmu al-Qur'an, sejarah turunnya, hadis-hadis Nabi, dan Ushul Fikih, dan pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan, serta pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. Lihat, M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 79.

[22] Alasan-alasan dari kedua kelompok tersebut dapat dilihat pada Muhammad Abdul Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, Kairo: al Maktabah al Tawfīqiyah, t.th, jil. 2, hlm. 56.

[23] Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 1, no. 4, 1970, hlm. 329.

Dari sana menjadi jelas bahwa tafsir kontekstual (*tafsīr-siyāqī*) yang pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan *tafsīr-ijtihādī* merupakan sebuah penafsiran yang tidak lepas dari *tafsir bi al-ma'tsūr* sebagai pijakan dan sumber penafsiran. Bahkan untuk menghidupkan nilai-nilai dan *legal-ethic* al-Qur'an, keduanya harus jalan beriringan, sebab *tafsīr bi al-ma'tsūr/ naqlī* merupakan pondasi dan *tafsīr-ijtihādī* atau kontekstual merupakan bangunannya. Ditambah lagi sebuah fakta bahwa ilmu-ilmu rasional telah menjadi produk yang populer yang akan terus berkembang, dan umat manusia memerlukan pemaknaan, tafsir, uraian, dan takwil ayat-ayat yang belum dijelaskan.[24] Meski demikian, keduanya tetap memiliki perbedaan, terutama jika dilihat dari lawan kata dari keduanya. *Tafsīr-ijtihādī* yang identik dengan rasionalitas (*'aqlī*) berantonim dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr*, sementara tafsir-kontekstual berantonim dengan tafsir tekstual. Jadi, *tafsīr-ijtihādī* dan *tafsīr bi al-ma'tsūr/naqlī* merupakan sumber dan sandaran penafsiran. Sedangkan tafsir kontekstual dan tekstual adalah pendekatan yang digunakan untuk memahami teks al-Qur'an.

Menyoal kembali tafsir kontekstual, di mana perkembangannya tafsir tidak terlepas dari dinamika dan kemajuan masyarakat. Tafsir kontekstual masa lalu tentu sangat berbeda dengan tafsir kontekstual masa kini, sebab metode ini tidak hanya dilihat dari aspek sosial ketika al-Qur'an diturunkan namun sangat erat dengan perubahan sosial pada masanya, dengan catatan bahwa tujuan moral dan prinsip al-Qur'an tidak boleh diabaikan.

Untuk menentukan bentuk atau jenis tafsir-kontekstual, terlebih dahulu penting dibahas mengenai perbedaan antara bentuk yang berdasarkan sumbernya dan bentuk yang

[24] Yunus Hasan Abidu, *Tafsir al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007, hlm. 83.

berdasarkan penyajiannya, sebab sumber penafsiran mengarah pada *tafsīr bi al-ma'thur*, *tafsīr-'aqlī, tafsīr-'ilmī*, dan *tafsīr-syuhūdī*. Artinya sumber penafsiran al-Qur'an ada empat yaitu *naql* (al-Qur'an dan Hadis), akal, indra dan *syuhūd/kasyf* (intuisi) sesuai berdasarkan basis sumber epistemologi tafsir[25]. Demikian pula dengan bentuk penyajian atau pembahasannya, sebab hal ini terkait dengan metode yang digunakan penafsir dalam menafsirkan al-Qur'an baik penulisannya maupun penjelasannya.

Mengenai kualitas tafsir-kontekstual (*tafsīr-siyāqī*) dilihat dari sumber penafsiran dan pendekatannya terbagai menjadi dua...

Tafsir-Kontekstual Muktabar

Tafsir-kontekstual yang muktabar merupakan sebuah interpretasi al-Qur'an berdasarkan ijtihad yang benar dengan sumber dan kaidah yang tepat serta tidak keluar dari prinsip-prinsip syari'ah dan jauh dari kesesatan logika. Misalnya saja, penafsiran ayat tentang poligami dalam surah al-Nisā' ayat 3 sebagian besar ulama sepakat bahwa ayat tersebut merupakan dasar hukum berpoligami, padahal jika kita merujuk kepada kondisi sosial masyarakat ketika ayat tersebut turun maka jelas bahwa ayat tersebut tidak menganjurkan sekalipun tetap ada indikasi mengizinkan poligami, melainkan hanya meringankan atau mengurangi trend kebiasaan orang Arab dari kegemaran berpoligami[26].

Tafsir-Kontekstual-Batil

Tafsir-kontekstual jenis ini merupakan jenis interpretasi al-

[25] Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan, Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis,* Jakarta 2010, Sadra Press, hlm. 53-59

[26] Lihat Fazlur Rahman, *Major Themes of The al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1983, hlm. 70.

Qur'an yang bertentangan dengan prinsip, kaidah, dan sumber penafsiran. Artinya, menginterpretasikan noktah-noktah al-Qur'an berdasarkan pendapat dan pandangan yang bersifat subjektif (pribadi), jauh dari keobjektifan bahkan menjadi presuposisi (praanggapan) yang mendahului dan memaksakan teori dan pandangannya terhadap al-Qur'an. Misalnya Firman Allah di surah al-Kāfirūn ayat 1-6 yang menjadi pembenaran atas generalisasi konteks identitas *kafir* bagi setiap nonmuslim, sehingga tidak membedakan perlakuan atas mereka antara di wilayah keyakinan individu dan sosial kemasyarakan. Dalam hal ini pernah diriwayatkan bahwa Malik bin Asytar al-Nakha'i ketika dilantik menjadi Gubernur Mesir menggantikan Muhammad bin Abu Bakar disaat situasi kurang stabil, Khalifah Ali Bin Abi Thalib menuliskan kepadanya prinsip-prinsip kepemimpinan demi stabilitas wilayah dan masyarakat. Terdapat prinsip yang menarik perihal bagaimana memperlakukan nonmuslim dalam bernegara, yang mana prinsip ini seharusnya menjadi pijakan bagaimana mensikapi konteks etika sosio-politik antaranak bangsa dalam bernegara, meski beda dalam konteks individu keyakinan beragamanya, atau sekalipun tidak bisa dipungkiri bahwa antarumat beragama masing-masing menilai *kafir* penganut selainnya, tapi karena masih ada diantara mereka nilai-nilai manusiawi yang universal, maka tetap karakter kasih sayang, cinta dan kelembutan harus dipelihara demi ikatan persaudaraan dalam kemanusiaan antar anak bangsa, Khalifah Ali menuliskan:

وَ اَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَ الْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَ اللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ اَكْلَهُمْ فَاِنَّهُمْ صِنْفَانِ: اِمَّا اَخٌ لَكَ فِي الدِّيْنِ وَ اِمّا نَظِيْرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ

"*Kepada rakyatmu munculkan rasa kasih sayang dan*

kecintaan hatimu serta kelembutan kepada mereka, jangan sampai menjadi beringas kepada mereka sebagaimana hewan buas yang akan menerkam untuk memangsanya, karena sesungguhnya rakyat berada dalam dua kategori, antara sebagai saudara denganmu dalam agama atau saudaramu dalam kemanusiaan».[27]

Over generalisir konteks telah terjadi dalam logika memahami panggilan *kāfirūn* sebagai penyimpangan tafsir, padahal ruang lingkup keyakinan individu beragama harus dibedakan, ia tidak boleh masuk ke ranah sosial berbangsa atau bernegara.

Dari aspek metodologis bahwa bentuk penafsiran al-Qur'an ditinjau dari aspek penyajian dan pembahasannya tidak jauh beda dengan bentuk penafsiran metode-metode lain. Meski demikian, perlu diingat bahwa pengkategorian sebuah metodologi biasanya merujuk kepada aspek pandangan mufasir, termasuk di dalamnya metodologi yang ditawarkan oleh Abdl Hayy al-Farmawi sebagai metodologi tafsir kontemporer, yaitu metode global (*ijmālī*), analitis (*taḫlīlī*), perbandingan (*muqāranah*), dan tematik (*mawdhū'ī*)[28].

Pengkategorian ini juga tentu dialami oleh metode tafsir kontekstual (*tafsīr siyāqī*). Metode tafsir kontekstual dianggap sebagai metode yang berdiri sendiri yang menjadi salah satu metode tafsir kontemporer selain dari metode yang empat di atas[29]. Sebenarnya, dalam praktiknya metode kontekstual sangat erat kaitanya dengan metode tafsir yang lain, sebab penekanan tafsir kontekstual adalah cara pandang penafsir terhadap sebuah teks atau cara memahami teks al-Qur'an, baik dipahami secara

[27] Sayyid Syarif Ridha, *Nahj al-Balāghah al-Mukhtār Min Kalām Amīr al-Mu'minīn,* al-Risālah 53, Karbala', Markaz Iḥyā' al-Turāts, 2016, hlm. 478

[28] Abdul Hayy al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī, Dirasah Manhajiyyah Mawdhū'iyyah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hlm. 78.

[29] Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada press, 2007, hlm. 45.

literatur (tekstual) atau dikaji lebih dalam dengan melihat aspek bahasa, latar-belakang, *asbāb al-nuzūl*, pranata-pranata sosial, dan lain-lain. Artinya, bahwa metode tafsir kontekstual merupakan sintesa dari berbagai metode tafsir kontemporer yang lain karena kalau mau jujur, pada dasarnya hampir semua kitab tafsir telah menggunakan metode kontekstual, meski faktanya banyak yang masih belum berani mengatakan secara tegas menggunakan metode tafsir kontekstual.

Oleh karena itu dalam konteks metodologis bahwa ragam tafsir kontekstual juga tidak jauh dari metode tafsir yang sudah ada. Misalkan dari segi penulisan atau penyajiannya, tafsir kontekstual dapat dikategorikan menjadi tafsir–kontekstual-*taḥlīlī* yang cara kerjanya mengurai ayat-ayat al-Qur'an dari awal sampai terakhir sesuai susunannya dalam mushaf seperti pada Tafsir *al-Manār* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, tafsir *al-Mīzān* karya Thabathaba'i, dan lain sebagainya. Selanjutnya adalah tafsir-kontekstual-*muqāranah* yang menyebutkan perbedaan pemahaman kemudian membandingkan di antara tafsir-tafsir yang penafsir inginkan, sehingga minus sebuh penafsiran dapat tertutupi oleh penafsiran yang dibandingkan seperti pada *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān al Karīm* karya al-Qurthubi, tafsir *al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, dan lain sebagainya. Kemudian adalah tafsir-kontekstual-*mawdhū'ī* yang hanya mengoleksi sejumlah ayat dari beberapa surah yang membahas satu persoalan tertentu yang sama, lalu ayat-ayat itu ditata dan diletakkan di bawah satu topik bahasan kemudian selanjutnya ditafsirkan secara tematik seperti pada *Mafāhīm al-Qur'ān* karya Ja'far Subhani, *Major Themes of The al-Qur'an* karya Fazlur Rahman, dan lain sebagainya.

Selain dilihat dari segi penulisan dan penyajiannya, ragam tafsir kontekstual juga dapat dilihat dari segi pembahasanya, yaitu tafsir-kontekstual-*taḥlīlī* yang menjelaskan secara rinci

dari berbagai aspek tinjauan termasuk *munāsabah*, *asbāb al-nuzūl*, kebahasaan, ilmu pengetahuan, dan sebagainya, seperti pada *tafsīr al-Khāzin* karya Ali bin Muhammad bin Ibrahim al-Baghdadi, *al-Tafsīr al Kabīr* (*Mafātīh al-Ghaib*) karya Fakhruddin al-Razi, dan lain sebagainya. Kemudian adalah tafsir-kontekstual-*ijmālī*, yang menafsirkan al-Qur'an secara global, ringkas, tidak membutuhkan penjelasan yang rinci bahkan terkadang cukup dengan isyarat dan uraian sederhana. Metode seperti ini dapat dilihat pada al-*Miqbās fī tafsīr Ibn 'Abbās* karya al-Fairuzabadi, *Tafsīr al-Qur'ān al Karīm* karya Muhammad Farid Wajdi, dan lain sebagainya. Selanjutnya tafsir-kontekstual-*mawdhū'ī*, yang menafsirkan al-Qur'an secara tematik namun sejalan dengan konteks ayat yang ditafsirkan seperti pada *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya Abu Ala' al-Maududi, *al-Aqīdah fī al-Islām* karya Muhammad Abu Zahrah, dan lain sebagainya. Dan tafsir-kontekstual-*muqāranah* yang menafsirkan al-Qur'an dengan membandingkan beberapa kitab tafsir yang dijelaskan secara timbal-balik dengan melihat bagaimana pemahaman ayat dari seorang mufasir dengan mufasir lain yang kemudian ditelusuri sisi persamaan dan perbedaannya tanpa meninggalkan konteks ayat tersebut. Ragam metode ini telihat pada karya *al-Jāmi' lī Aḥkām al-Qur'ān al-Karīm* karya al-Qurthubi dan lain lain.

Jadi, pada dasarnya ragam metode tafsir kontekstual cara kerjanya sangat terkait dengan metode kontemporer lainnya dan bahkan tidak berlebihan jika dikatakan bahwa metode kontekstual merupakan integrasi dari semua metode tafsir yang ada.

BAB VII
KRITIK TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL

Menyoal metode penafsiran tekstual, analisis terhadap teks al-Qur'an dengan berbagai metode sebenarnya sangat berperan penting dalam menggali kandungan makna teks. Namun, para mufasir dalam melakukan analisis teks sering terjebak pada paradigma tekstual sehingga mengabaikan konteks teks, baik aspek sosio-historis saat teks diturunkan maupun ketika akan ditafsirkan. Hal ini dapat mengakibatkan paradoksi penafsiran yang menghasilkan produk tafsir yang ekstrem dan eksklusif. Bahkan jika penafsiran seperti tersebut diaplikasikan secara konkret dapat membahayakan dan merusak tatanan sosial, terutama ketika dihadapkan pada tema yang berkaitan dengan isu sosial kemasyarakatan. Sehingga, hasil penafsiran tersebut bukan untuk menyelesaikan masalah dan menjadi petunjuk bagi umat manusia, tapi sebaliknya dapat membawa konflik dan malapetaka.[1]

[1] Misalnya contoh penafsiran secara tekstual yang digunakan oleh Sa'id Hawwa (w. 1988 M) dalam penafsiran ayat jihad. Ia berkesimpulan bahwa seorang Muslim dihalalkan membunuh orang kafir, karena

Metodologi penafsiran tekstual menuai sejumlah kritik karena dinilai tidak relevan dengan masa modern yang mengalami banyak perubahan di bidang sosial, ekonomi, politik, dan lainnya. Abdullah Saeed dalam *Interpretating the Quran* menyebutkan bahwa panafsiran *legal-ethic* al-Qur'an dalam kitab fikih klasik tidak dapat memenuhi kebutuhan umat Islam dewasa ini. Oleh karena itu, jika wacana *re*-interpretasi al-Qur'an tidak segera dilaksanakan, maka *legal-ethic al-Qur'an* lambat laun akan segera diabaikan, dan umat Islam akhirnya mengabaikan pesan al-Qur'an.[2] Abu Zayd (w 2003 M) menegaskan bahwa reinterpretasi teks al-Qur'an sesuai latar historis dan sosial originalnya, dengan menggantikan interpretasi lama dengan interpretasi yang lebih mutakhir adalah suatu keniscayaan. Berusaha mengarahkan pada penafsiran al-Qur'an yang lebih humanistik dan maju, tanpa mengubah

---

mereka diyakini akan berusaha sebisa mungkin membunuh orang Muslim. Sedangkan, membunuh orang yang telah membunuh umat Islam terlebih dahulu adalah sebuah kewajiban bagi umat Islam. Hal tersebut berdasarkan penafsirannya terhadap QS. al-Baqarah [2]: 190, yang telah dihapus (*nasakh*) oleh QS. al-Tawbah [9]: 5, sebagai perintah bagi umat Islam untuk memerangi kaum kafir. Sa'id Hawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr* (Kairo: Dār al-Salām, 2003), jilid. 1, 441-443. Penafsiran model demikian bertolak belakang dengan pemahaman jihad yang dipahami oleh para mufasir klasik maupun kontemporer, di mana penyerangan hanya mungkin dilakukan, jika pihak musuh telah memulai terlebih dahulu, dan dalam situasi perperangan. Lihat misalnya, *al-Qur'ān al-'Azhīm* oleh Ibn Katsir, *Mafātīḥ al-Ghayb* oleh al-Razi, *Rūḥ al-Ma'ānī* oleh al-Alusi, *al-Kasysyāf* oleh Zamakhsyari, *Jāmi' al-Bayān* oleh al-Thabari, *Tafsīr al-Sya'rāwī* oleh Mutawalli Sya'rawi, *Tafsīr al-Wajīz* oleh Wahbah Zuhaili. Penafsiran ini juga telah terjebak pada pusaran bahasa, dan menjadikan kaidah kebahasaan sebagai tolak ukur kebenaran. Produk tafsir tersebut tentunya sangat ekstrem, dan seolah-olah mengabaikan universalitas ajaran Islam, di mana tujuan utama diutusnya Rasul dan para Nabi adalah membawa misi kedamaian, dan rahmat bagi sekalian alam.

[2] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran: Towards a Contemporary Approach,* London dan New York: Routledge, 2006, hlm. 3.

kata-kata harfiah teks al-Qur'an sedikitpun.[3]

Perlu ditegaskan kembali bahwa al-Qur'an dan jenis masyarakat Islam terbentuk dalam kaitan realitas sejarah dan tradisi yang sangat kontrovesrsial dengan latar-belakang sejarah masyarakat Arab pada saat itu. Al-Qur'an memiliki substansi yang sangat sempurna, mulai dari dimensi moral, keagamaan, dan aturan sosial kemasyarakatan yang hadir sebagai respon terhadap persoalan-persoalan tertentu dan berseberangan dengan realitas sosial masyarakat yang ada. Bahkan tidak jarang solusi yang ditawarkan oleh al-Qur'an diiringi dengan alasan penurunan wahyu yang sangat detail, terutama pada kasus hukum dan etika sosial kemasyarakatan[4].

Dapat diketahui dengan jelas, metode kontekstual nampaknya menjadi oase dalam dinamika metodologi tafsir al-Qur'an, di mana saat ini memahami al-Qur'an secara kontekstual adalah suatu keniscayaan mengingat begitu dinamisnya permasalahan kehidupan di masyarakat. Melihat Urgensi tersebut, tidak heran jika metode tafsir kontekstual memiliki beberapa kelebihan dan keistimewaan sekalipun di dalamnya tetap memiliki keterbatasan dan kritik.

Tafsir kontekstual mampu mempertahankan semangat keuniversalan al-Qur'an. Dengan penafsiran kontekstual, nilai-nilai yang terkandung di dalamnya akan tetap sejalan dengan perkembangan zaman. Tafsir kontekstual juga merupakan metode yang menjadi sintesa dari metode analitis, tematik, dan hermeneutika karena metode analitis diperkaya dengan

[3] Moch Nur Ikhwan, *Meretas Keserjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naṣr Abu Zayd,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003, hlm. 4.

[4] Misalnya mengenai saksi dua orang wanita. Dalam masalah kesaksian, dua orang wanita setara dengan satu orang laki-laki. Ratio legis-nya adalah jika salah seorang dari dua wanita itu lupa, maka yang lian dapat mengingatkannya (QS. al-Baqarah [2]: 282). Atau misal tidak ditemukan dua orang saksi laki-laki, maka bisa diganti dengan satu orang laki-laki dan dua orang perempuan.

sumber tradisional yang memuat substansi yang diperlukan bagi proses penafsiran, sedang metode tematik diunggulkan dengan kemampuannya meramu ayat-ayat al-Qur'an dalam satu tema dan mengaktualisasikannya, dan tafsir hermeneutika titik penekanannya adalah kajian kata dan bahasa, sejarah, sosiologi, antropologi dan sebagainya sebagai alat bantu yang penting dalam menafsirkan al-Qur'an. Sehingga wajar bila tafsir kontekstual dianggap sebagai gabungan dari metode-metode tersebut. Di samping itu, metode tafsir kontekstual akan membuka wawasan berpikir serta mudah dipahami karena banyak data yang ditampilkan namun penyampaiannya tetap sesuai dengan konteks pemahaman audien.

Meski tafsir kontekstual memiliki banyak kelebihan dan *plus*, metode tafsir ini juga punya kelemahan-kelemahan yang penuh kritik. Kritik dan kelemahannya justru sangat terkait dengan kesalahan-kesalahan yang dilakukan oleh penafsir itu sendiri yang berdampak pada kualitas penafsirannya. Hasil penafsiran kontekstual terkadang didahului oleh *interest* pribadi dorongan hawa nafsu, dan kepentingan personal karena adanya pintu penyesuaian nilai-nilai al-Qur'an dengan kondisi masyarakat. Tentu dengan keterbukaan tersebut menyulut untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan seleranya yang pada akhirnya penafsiran yang ia lahirkan sifatnya mengada-ada. Selain itu, meski tafsir kontekstual merupakan semangat dari bagaimana memahami al-Qur'an sesuai konteksnya, tafsir kontekstual terkadang justru melahirkan ketergesa-gesaan menafsirkan ayat yang merupakan otoritas Allah untuk mengetahui maknanya.[5] Artinya tak

[5] Ilmu-ilmu tentang al-Qur'ān terbagi menjadi tiga... *Pertama*, ilmu yang tidak diajarkan Allah pada seseorang pun dari makhluk-Nya, seperti pengetahuan tentang zat-Nya; *Kedua*, ilmu yang hanya diajarkan pada Nabi dan orang-orang tertentu, seperti tentang awal surah; *Ketiga*, ilmu yang diajarkan kepada Nabi dan diperintahkan untuk mempelajarinya. Lihat, Muhammad Abdul Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, hlm. 57. Lihat juga Said Agil Husain al-Munawar, *al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, hlm. 87.

terhindarkan adanya presuposisi dan pemaksakan pandangan atas al-Qur'an.

Kelemahan lain tafsir kontekstual juga ada pada usahanya yang terkadang menitikberatkan sebuah penafsiran pada satu aspek misalnya aspek kondisi sosial semata tanpa melihat aspek-aspek yang lain termasuk bahasa, *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh*, dan lain sebagainya, sehingga penafsiran tersebut menyimpang dari maksud yang diinginkan[6]. Kritik lainya adalah bahwa tafsir kontekstual memotivasi seseorang untuk cepat merasa mampu menafsirkan al-Qur'an sekalipun syarat-syarat mufasir belum terpenuhi. Padahal, penguasaan terhadap satu cabang ilmu dan keberanian berkomentar bukanlah dasar utama sebuah penafsiran. Dan jika ditelisik kembali dapat dikatakan bahwa berkembangnya tafsir kontekstual sebenarnya justru menjadi awal kemunduran keilmuan penafsiran, sebab terkadang tafsir kontekstual ini berdampak pada keengganan dan kekurangan untuk merujuk riwayat-riwayat dan penjelasan para ulama terdahulu.

Melihat kekurangan tafsir tekstual dan kontekstual, maka kritik atas keduanya penting dilakukan dengan mendialogkan keduanya pada sebuah bangunan logika yang sistematis dan integratif.

Metodologi Kritik Tafsir

Sebagaimana diketahui bersama bahwa salah satu orientasi yang melatar-belakangi munculnya Metode Manthiqi sebagai basis logika penafsiran kontekstual-integratif adalah sebagai

[6] Misalnya kata عين (*'ayn*) yang dapat berarti 'mata' sebagai alat penglihatan, emas, mata-mata, dan mata air. Namun pada QS. al-Insān [76] 18: عينا فيها تسمى سلسبيلا "sebuah mata air yang ada di surga disebut salsabil". Jika lafal *'ayn* tidak diartikan dengan mata air maka secara otomatis penafsiran tersebut akan jauh dari tujuannya, dan untuk mengetahui hal tersebut harus juga dipertimbangkan aspek sosial dan tema pembicaraan ayat.

kritik terhadap tafsir tekstual dan kontekstual. Oleh karena itu penting dibahas mengenai konsep kritik tafsir beserta prinsip-prinsip yang membawanya.

Kritik tafsir merupakan aktivitas yang meniscayakan sebuah metodologi yang mapan. Secara bahasa, kata metodologi berasal dari bahasa Yunani "*Methodos*" dan "*Logos*". Kata "*Methodos*" terdiri dari dua kata yaitu *metha* yang berarti 'melalui atau melewati' dan *hodos* berarti 'jalan atau cara'. Jadi, *metode* merupakan suatu jalan yang dilalui untuk mencapai tujuan, dan *logos* bermakna 'ilmu'.[7] Dalam bahasa Arab, kata *manhaj* memiliki makna yang sama dengan metode. *Manhaj* (منهج) secara bahasa bermakna *tharīq* (طريق, jalan) atau *tharīqah* (طريقة, cara).[8] Sementara metodologi lumrahnya dialihbahasakan dengan *manhajiyyah* (منهجية) yang berarti 'ilmu mengenai tata cara atau prosedur untuk mengetahui objek pengetahuan dan kajian tertentu.'[9]

Di antara prinsip dan tolok ukur kritik tafsir adalah logika dan konteks.[10] Maka untuk memahami bagaimana logika dan konteks sebagai bagian dari aturan-aturan proses penilaian sebuah produk tafsir, penting terlebih dahulu memahami terma 'kritik'. Kata kritik berasal dari Yunani kuno yaitu *krites* yang bermakna 'hakim'. Bentuk verba *krites* adalah *krinein*

---

[7] Rosdi Ruslan, *Metode Penelitian Publik*, Surabaya: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 23-24. Randy W. Nelson, "The Challenge of Canonical Critiscism to Background Studies", *Journal of Biblical Studies*, Vol. 6, No. 1, Juni 2006, hlm. 10-34.

[8] Jawad Tahir, *Manhaj Baḥts al-Adab,* Baghdad: Mathba'at al-'Aynī, 1970, hlm. 21-22. Lihat juga, Shazadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, "Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Quran", *Pakistan Journal of Islamic Research*, Vol. 10, 2012, hlm. 19-26.

[9] Muhammad Abdurrahman al-Badawi, *al-Manhajiyyah fi al-Buḥūts wa al-Dirāsah al-Adabiyyah*, Susah-Tunis: Dār al-Thibā'ah li al-Ma'ārif wa al-Nasyr, 2000, hlm. 9.

[10] Selain Logika dan Konteks, ada beberapa prinsip dan parameter kritik tafsir lain, di antaranya adalah adil dan Proporsional, *qath'iyyāt*, *ijmā'* (konsensus), *'urf*, moderat, dan maslahat. Ulin Nuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir* (Studi Buku *al-Dakhīl* Karya Fayed (1936-1999 M)", *Disertasi*, SPs. UIN Jakarta, hlm. 2015.

'menghakimi'.[11] Artinya bahwa dalam proses penghakiman diperlukan syarat-syarat dan kriteria untuk menghakimi sebuah karya. Jadi, sebuah karya tafsir dapat dikatakan memenuhi standar dan otoritatif sebagai sebuah karya ilmiah, jika telah memenuhi syarat-syarat tersebut.

Menurut KBBI, kritik berarti kecaman, terkadang disertai uraian dan pertimbangan baik buruk terhadap karya atau pendapat. Dan orang yang ahli dalam memberikan pertimbangan mengenai baik dan buruknya sesuatu disebut kritikus.[١٢] Kata kritik juga berarti 'kemelut', dan 'keadaan genting'.[١٣] Istilah kritik dalam bahasa Inggris dikenal dengan *critic* yang tidak jarang justru ditujukan kepada orang yang mengkritik. Adapun dalam bahasa Arab, kata kritik dikenal dengan istilah *naqd* (نقد) yang memiliki beragam makna. Secara etimologi, kata *naqd* bermakna 'pembayaran kontan', 'membedakan', 'memberikan kritikan', 'memukul dengan jari tangan untuk mengetes', mematuk, mengintai atau mencuri pandang', 'menimbang', 'menyengat', dan 'menggigit'.[١٤] Meski demikian, secara umum, kata *naqd* berputar pada dua makna sentral, *Pertama*, bermakna *māddī* (bersifat materi) yang dalam hal ini menjadi acuan makna *naqd* sebagai uang tunai, pembayaran kontan, atau berarti emas dan perak yang mengacu pada kata *naqd*; *Kedua*, *naqd* yang bermakna *tamyīz* (membedakan), yaitu membedakan antara yang baik dan yang buruk.[١٥]

---

[11] Andre Hardjana, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Gramedia, 1981, hlm. 3. Bandingkan dengan M. Ater Semi, *Materi Sastra*, Padang: Sridarma, 1984, hlm. 5.

[12] Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 820.

[13] Lihat, Ibn Manzhūur, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār Iḥyā' al-Turāts, t.th., hlm. 346.

[14] Lihat Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār Iḥyā' al-Turāts, t.th, hlm. 347; Lihat juga, Abu Husain Aḥmad bin Faris al-Razi, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1422 H, hlm. 1006. Bandingkan dengan Abul Qasim Mahmud bin Umar al-Zamakhsyari, *Asās al-Balāghah,* Beirut: Dār al-Shādir, 1399 H, hlm. 650.

[15] Ahmad Amin, *al-Naqd al-Adabī*, Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1963, hlm. 1.

Sementara itu, secara terminologi kata *kritik* dimaknai beragam oleh para ahli. C. Hugh Holman misalnya memaknai kritik sebagai "*one who estimates and passes judgment on the value and quality of literacy or artistic work*".[16] Artinya, bahwa kritik merupakan seseorang yang mengestimasi dan menjustifikasi nilai dan kualitas suatu karya sastra atau seni. Hal ini jelas menguatkan bahwa terma kritik kerap digunakan justru untuk orang yang mengkritik. Lebih dari itu, jika masalah penilaian terhadap sebuah karya hanya bertumpu pada persoalan benar dan salah, maka kritik tidak jauh beda dengan sebuah pengadilan. Berbeda dengan Holman, Jauss justru memahami kritik sebagai upaya untuk menilai karya dari segi estetika, baik dari segi indah dan buruknya, bukan sebagai bentuk klaim.[17] Artinya, meski karya tafsir tersusun dari bahasa sebagai bentuk norma yang dapat dinilai benar salahnya, namun karya tafsir tidak hanya dapat dinilai dari sisi benar dan salahnya saja tapi juga dari sisi estetika dengan corak dan kekhasannya tersendiri.

Selain pemahaman tentang kritik di atas, ada juga yang mengartikan *kritik* sebagai studi yang mengarah pada pendefinisian, klasifikasi, analisis, dan evaluasi sebuah karya. Di antara tokoh yang mendefinisikan demikinan adalah Abrams dan Holman. Ketika kritik dipahami sebagai evaluasi dan klasifikasi, maka Abrams kemudian membagi kritik menjadi

[16] C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, New York: Macmillan Publishing Company, 1980, hlm. 106.

[17] Alasan ini yang mendorong Hans Robert Jauss membedakan karya sastra sebagai bahasa khusus (*poetik*) dan bahasa komunikasi sebagai bahasa praktis. Aprsiasi terhadap bahasa karya sastra disebut *asthetik*. Istilah asthetik berasal dari bahasa Jerman, dan dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah estetika. Dengan pemahaman semacam ini, maka kritik berarti upaya menilai karya untuk mengeksploitasi keindahan di dalamnya. Hans Robert Jauss, *Toward am Asthetic Reception*, Minneapolis:University of Minnesota Press, 1983, hlm. 5-14. Lihat juga, Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Asthetic Respons*, London : The Johns Hopkins University Press, 1987, hlm. 30-35. Lihat juga Rachmat Djoko Pradopo, *Kritik Sastra Indonesia Modern*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. 93-101.

dua, kritik teoretis (*theoritical criticism*) dan kritik praktis atau terapan (*practical criticism*). Sementara itu, Holman lebih menitikberatkan pada studi dan evaluasi karya sebagaimana juga memformulasikan metodologi yang bersifat umum atau prinsip-prinsip estetika karya tersebut.[18]

Selanjutnya Abdussalam mengatakan bahwa kegiatan kritik (*naqd*) berkutat pada tigal hal penting, yaitu: (1) kegiatan yang dilakukan untuk membedakan, menguak, memverifikasi, dan menguji sesuatu. Mengenai hal ini, dalam bahasa Arab, kegiatan yang dilakukan untuk menyeleksi kualitas uang logam (dirham) disebut dengan istilah *naqd al-darāhīm*, sementara kegiatan memverifikasi perkataan yang baik dan buruk, atau benar dan salah, disebut dengan *naqd al-kalām*,[19] (2) memberikan predikat baik dan menyenangkan kepada sesuatu, seperti ungkapan *dirhamu naqdin,* untuk menilai dirham yang berkualitas, dan (3) memberikan penilaian buruk dan tidak menyenangkan terhadap sesuatu. Oleh karena itu, dalam bahasa Arab orang dungu disebut dengan *naqd al-nās* dan kambing yang kakinya kecil serta buruk rupa disebut dengan *naqd al-ghanam*.[20]

Teks dan Konteks dalam Tafsir-Kontekstual-Integratif

Tafsir tekstual dan kontekstual merupakan produk penafsiran yang menggunakan pendekatan tekstual dan kontekstual. Pendekatan tafsir tekstual adalah sebuah pendekatan studi al-Qur'an yang menjadikan teks al-Qur'an sebagai obyek. Pendekatan tektual menekankan analisisnya pada sisi kebahasaan dalam memahami al-Qur'an. Secara

[18] M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms*, Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2013, hlm. 112. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, hlm. 106.

[19] Lihat Ismail bin Hammad al-Jauhari, *Tāj al-Lughah wa al-Shiḥāḥ al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Shādir, t.th., juz 2, hlm. 545; Lihat juga Ibrahim Anis dkk, *al-Mu'jam al-Wasīth*, Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2000, hlm. 944.

[20] Abdussalam bin Shalih bin Sulaiman al-Jarullah, *Naqd al-Shaḥābah wa a-Tābi'īn li al-Tafsīr*, Riyad: Dār al-Tadmuriyyah dan Dār Ibn Ḥazm, 2008, hlm. 15

praktis, pendekatan ini dilakukan dengan memberikan perhatian pada ketelitian redaksi dan bingkai teks ayat-ayat al-Qur'an. Pendekatan ini banyak dipergunakan oleh ulama-ulama Salaf dalam menafsirkan al-Qur'an dengan cara menukil hadis atau pendapat ulama yang berkaitan dengan makna lafal yang sedang dikaji.[21] Pendekatan ini sama dengan *tafsīr bi al-ma'tsūr*. Nash yang ada ditafsirkan sendiri dengan nash baik al-Qur'an ataupun hadis.[22] Oleh karena itu, banyak asumsi yang mengatakan bahwa penafsiran tekstual mengarah pada pemahaman teks semata, tanpa mengaitkannya dengan situasi lahirnya teks, maupun tanpa mengaitkannya dengan sosio-kultural yang menyertainya. Adapun penafsiran kontekstual adalah penafsiran yang tidak hanya melihat keumuman lafal atau teks, tetapi lebih dipengaruhi oleh latar-belakang turunnya. Artinya, teks harus dipahami sesuai dengan sosio-kultur masyarakat di mana teks itu lahir. Karena tidak jarang ditemukan kekeliruan pemahaman sebuah teks bila teks dipahami secara utuh tanpa mengaitkan sosio-kultur yang melatar-belakanginya, atau kekeliruan seseorang karena tidak mengetahui apa teks itu sebenarnya.

Untuk memaparkan paradigma dan orientasi penafsiran di kalangan tekstualis dan kontekstualis, penting dipaparkan tokoh yang pro dan kontra dengan pendekatan tekstual dan kontekstual. Beragam klasifikasi dan pembagian antara keduanya. Abdullah Saeed, dalam *Interpretating the Quran*, membagi hal tersebut dengan melihat tingkat intensifitas para mufasir terhadap dimensi *legal-ethics* al-Qur'an, yang dilihat dari: 1) tingkat penggunaan kaidah bahasa untuk menentukan makna teks; 2) peran konteks sosio-historis al-Qur'an dan konteks kontemporer dalam produksi makna teks.[23]

---

[21] M.F. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi al-Qur'an*, t.p: Malain Press, 2008, hlm. 51.

[22] Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2005, hlm. 84.

[23] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran*, hlm. 3.

Berdasarkan kriteria tersebut, Abdullah Saeed membagi pada tiga kelompok, yaitu Tekstualis adalah kelompok Tradisionalis[24] dan Salafis;[25] Semi-Tekstualis adalah *Ikhwān al-Muslimīn* (Mesir); *Jamā'ah Islāmiyyah* (Sudan), dan juga sebagian kalangan modernis. Kontekstualis adalah Fazlur Rahman, yang disebut juga Neo-Modernis, dan juga Ijtihadis, Progresif Muslim, dan Pemikir Muslim Liberal.[26] Sementara itu, Adis Duderija menamai kalangan tekstualis, sebagai kelompok *Neo-Traditional Salafy,* yaitu Nashruddin al-Bani (w 1999 M), Abdullahh bin Baz (w. 1999 M), Muhammad al-Utsaimin (w. 2001 M), Amin al-Sanqithi (w. 1973 M), al-Madkhali (w. 1931 M), Jamal Zarabozo dan Bilal Philips.[27] Khaled Abou el-Fadl juga menyebutkan kalangan tekstualis sebagai *puritanis*.[28]

[24] Mengacu pada kritik yang dikemukakan Fazlur Rahman, maka para mufasir klasik dapat diklasifikasikan pada kelompok tekstualis. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982, hlm. 2-3.

[25] Baca Simon A. Wood, "Rethinking Fundamentalism: Ruhollah Khomeini, Mawlana Mawdudi, and the Fundamentalist Model," *JCRT* 11, 2 (2011): 1. Mengutip Juan Jose Escobar Stemmann, Patrick Sookhdeo membagi kelompok *Salafis* pada tiga pergerakan, yaitu: *Puris*, yang menolak bentuk aktivitas politik dan menghambat kajian keislaman dan perkembangan paham Salafisme; *Aktivis*, yang setuju dengan gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* atau yang semisalnya. Dan aktivitas politik adalah cara terbaik untuk mencapai tujuan negara Islam di bawah naungan *syarī'ah Salafī-Jihadis,* yang mendukung kekerasan dan teror, dan secara aktif mengumandangkan pemberontakan terhadap negara dan semua musuh Islam. Baca Patrick Sookhdeo, "Issues of Interpretating the al-Qur'an and Hadith, Connections," *The Quarterly Journal,* 2006, hlm. 79.

[26] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran*, 3. Walaupun, Abdullah Saeed membaginya dalam tiga kelompok, tapi antara kalangan Tekstualis dan Semi-Tekstualis tidak mempunyai banyak perbedaan. Bahkan jika dirujuk sejumlah kriteria yang disebutkan Adis Duderija, Md. Yousuf Ali, Islah Gusmian, Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, maka lebih tepat dibagi pada dua bentuk saja, yaitu: kalangan Tekstualis dan Kontekstualis.

[27] Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Women" in Islam* (United States: Palgrave Macmillan, 2011), 50; Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* Vol. 5, 7, 2011, hlm. 314–325.

[28] Mengutip Abou El al-Fadl bahwa tanda pemikiran kaum puritan bukanlah fanatisme ataupun extremisme, tapi kelompok yang absolutis dan tidak mau

Kalangan kontekstualis dapat diidentifikasi berdasarkan ide gagasan, yang pada umumnya berisi kritik terhadap produk tafsir tekstual. Oleh karena itu, tokoh kontekstual pada umumnya adalah para pemikir muslim kontemporer yang tumbuh dalam tradisi intelektual Barat, seperti Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Farid Esack, Aminah Wadud, Fatima Mernissi, Abdullah Saeed, Adis Duderija, Khaled Abou el-Fadl, Omid Safi, dan Ebrahim Moosa. Mereka disebut juga kelompok Progressif Muslim, dan Neo-Modernis. Ini dapat dilacak dari produk tafsir, dan kecenderungan pendekatan yang digunakan. Walaupun metode penafsiran tokoh kontekstual sangat beragam, tapi kajian konteks sosio-historis dan masyarakat kontemporer adalah sangat integral dengan analisis kontekstual al-Qur'an, khususnya prinsip penafsiran.[29]

Teks dan Konteks dalam Proses Pencarian Makna

Penarikan makna dalam teori penafsiran dikenal dengan istilah *hermeneutika*, yaitu bagaimana sebuah makna diperoleh dan bagaimana peran pembaca, pengarang, dan teks itu sendiri.[30] Dalam kaitan ini, kalangan tekstualis tidak mengakui

---

berkompromi dan cenderung intoleran. Bahkan, realitas pluralitas dianggap sebagai bentuk kontaminasi terhadap kebenaran yang sebenarnya. Baca Eman M. Ahmed, *Muslim Identity Politics: Contestation, Confusion and Certitude*, hlm. 129, dalam *Critical Thinkers for Islamic Reform, A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam,* Brainbow Press.

[29] Baca Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008, hlm. 227.

[30] Mengutip Rudolf Bultman, Farid Essack menegaskan bahwa hermeneutika adalah istilah secara umum yang dipakai untuk mendiskripsikan upaya menjembatani jurang antara masa lalu dan masa kini. Farid Essack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publication, 1997), 83. Proses penarikan makna, pada dasarnya, dipengaruhi oleh sejumlah faktor, yaitu: a) pembaca (perangkat keilmuan, gender, pengalaman, karakter, perkembangan pembaca, dan kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal); b) tujuan pengarang; c) teks (konteks dan mekanisme bahasa). Lihat, Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* 5, 7, 2011, hlm. 314–325: hlm. 319.

unsur hermeneutika di atas, karena mereka mendasarkan epistemologi penafsiran pada *manhaj ahl al-hadīts*. Fokus utamanya adalah identifikasi maksud pengarang teks, dengan menggunakan pendekatan kebahasaan (*philologically centred approach*). Pendekatan bahasa diyakini dapat mengakomodir maksud pengarang secara utuh dan dinilai sebagai media yang paling sah, otoritatif, dan dapat menghasilkan pemahaman yang objektif terhadap penafsiran teks al-Qur'an.[31]

Sementara itu, tekstualis menegaskan bahwa pembaca (penafsir) mempunyai peran yang sangat signifikan dalam proses penarikan makna. Teks al-Qur'an dapat saja 'didekati' dengan beragam metode, sehingga menghasilkan aneka penafsiran. Jika teks dipahami oleh penafsir yang berbeda, dapat saja menghasilkan interpretasi yang berbeda pula, karena dipengaruhi oleh faktor sosio-historis, dan pengalaman seorang penafsir.[32] Farid Esack menegaskan bahwa para penafsir pasti terpengaruh oleh keadaan dan lingkungan tempat ia berada. Itulah sebabnya, para mufasir semenjak masa Nabi Muhammad memahami teks al-Qur'an dengan aneka ragam penafsiran, karena setiap penafsir ketika memasuki proses interpretasi pasti membawa pemahaman awal (*pre-suppossion*) dan menyertakan konsepsinya sendiri sebagai asumsi awal penafsiran.[33]

---

[31] Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," 319; Lihat juga, Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image," *HAWWA* 5, 2-3, 2007, hlm. 289-323: hlm. 300.

[32] Adis Duderija, "The Interpretational Implications of Progressive Muslims' al-Qur'an and Sunna Manhaj in Relation to their Formulation of a Normative Muslima Construct," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, 4, 2008, hlm. 411-429: hlm. 416.

[33] Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression,* Oxford: Oneworld, 1998, hlm. 82-110. Nashr Hamid Abu Zayd juga menekankan adanya peran penafsir dalam memroduksi makna, karena menurutnya, makna dihasilkan dari proses dialektika (*jadaliyyah*) antara pengarang dan pembaca. Lihat, Yusuf Rahman, "*The Hermeneutical Theory of Nashr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpretating the al-Qur'an*", (*Ph.D Dissertation, McGill University,* 2001, hlm. 150.

Berdasarkan paradigma tersebut, pemahaman teks tidak dapat ditentukan oleh kelompok mana pun, baik oleh pengarang (*author*) ataupun pembaca (*reader*) secara sepihak. Pemahaman teks dapat saja menghasilkan produk tafsir yang beragam, karena adanya interaksi yang hidup antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*). Jika seorang penafsir menghilangkan peran pengarang (*author*) ataupun teks (*text*), sehingga kebenaran hanya berdasarkan pandangan pembaca (*reader*). Penafsiran model ini dapat melahirkan *interpretative despotism* (kesewenang-wenangan penafsiran).[34] Meski demikian, penggagas tafsir kontekstual, Fazlur Rahman, mengakui adanya makna yang objektif, dengan menggunakan pembacaan sosio-historis ayat al-Qur'an.[35]

Teks sebagai tumpuan makna, dengan menjadikan pendekatan bahasa sebagai standar kebenaran, merujuk pada tradisi penafsiran klasik. Kriteria bahasa dinilai sebagai metode yang sah dan otoritatif. Lewat kajian *linguistics,* seorang mufasir dapat terhindar dari kesalahan penafsiran dan menemukan kandungan makna ayat. Itulah sebabnya, para ulama, baik klasik maupun kontemporer, menjadikan penguasaan bahasa Arab sebagai syarat mutlak seorang mufasir. Jika ketentuan bahasa diabaikan, dapat mereduksi maksud dan makna ayat al-Qur'an, sehingga terjadilah penyimpangan penafsiran.[36]

---

[34] M. Amin Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan*, kata pengantar dalam "Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif", karya Khaled Aboud el-Fadl, Jakarta: Serambi, 2003, hlm. xi-xiii.

[35] Pemikiran Fazlur Rahman, nampaknya terpengaruh oleh mazhab objektivitas (*objectivity school*) yang digagas oleh E. Betti. Berbeda dengan E. Betti, makna yang objektif bagi Rahman tidak diperoleh dari pikiran pengarang, tapi dapat dilakukan dengan menggali dimensi sosio-historis, karena teks pada dasarnya merupakan respon atas situasi tersebut. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 8.

[36] Penggunaan bahasa mesti dilakukan untuk menafsirkan ayat al-Qur'an sebagaimana yang disebutkan oleh sejumlah ulama. Mannā' al-Qaṭṭān, al-Suyūṭī, al-Zarkasyi.

Pada dasarnya, analisis bahasa (*philological approach*) juga digunakan oleh tokoh kontekstualis. Praktek ini dapat ditelusuri pada langkah penafsiran yang digunakan. Tapi, produk bahasa tidak bisa dijadikan satu-satunya standar makna. Analisis bahasa hanya dijadikan langkah awal untuk menggali maksud teks.[37] Pemahaman ayat dapat saja berubah, jika teks (al-Qur'an) ditafsirkan berdasarkan konteksnya dan dikontekstualisasikan dengan memperhatikan kondisi sosial masyarakat kontemporer.[38] Dengan kata lain, seorang penafsir pasti tidak akan mampu menghindari subjektifitasnya, karena dipengaruhi oleh pengalaman historis dan kondisi ketika 'kata' hendak ditafsirkan. Walau begitu, teori kebahasaan cukup relevan untuk memahami nama dan objek fisik secara real (bukan abstrak) yang terdapat dalam al-Qur'an.[39]

Pola penafsiran kebahasaan (*textual intentionalism*) yang diwarisi dari tradisi Klasik inilah yang menjadi kekhawatiran kelompok Progresif Muslim. Farid Esack, dalam *The Quran: A Short Introduction,* menyatakan bahwa penarikan makna, yang hanya didasarkan pada analisis teks semata, tanpa berupaya keras menelusuri makna di baliknya, telah menyebabkan 'muslim tradisional' gagal memahami makna al-Qur'an.[40] Inilah yang menyebabkan munculnya sejumlah pembaharu dalam bidang

---

[37] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran,* 112-114; Lihat juga, U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

[38] Fazlur Rahman tidak menyangkal bahwa analisis *grammar,* gaya bahasa, dan pandangan para *Salaf -Shāliḥ* adalah penting, tapi pemikiran mereka menempati tempat kedua, setelah kajian langsung terhadap dimensi historis al-Qur'an. Fazlur Rahman, Islam *and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982, hlm. 6. Lihat juga, Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives," *Int. J. Middle East Studies* 1, 1970, 317-333: hlm. 329-330.

[39] Baca Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran", hlm. 230-231.

[40] Baca Farid Esack, *The al-Qur'an: A Short Introduction*, terj. Norma Arbi'a Juli Setiawan, Depok: Inisiani Press, 2004, hlm. 67.

metodologi penafsiran al-Qur'an. Muhammad Arkoun, dengan metode *linguistic-semiotic* dan *literary interpretation,* berupaya menunjukkan bahwa makna baru dapat diperoleh dari teks al-Qur'an, tanpa merujuk pada model penafsiran tradisional.[41] Fazlur Rahman juga menyebutkan bahwa penafsiran literal berdasarkan ketentuan bahasa, yang diwarisi dari tradisi Islam klasik, tidak akan mampu merespon tuntutan zaman.[42]

Meski demikian, pemikiran tekstulis mempunyai landasan yang kuat. Mereka mengacu pada pola penafsiran *Salaf-Shāliḥ*.[43] Penafsiran kaum Terdahulu (*the Righteous Predecessors*) dipandang bersifat normatif, statis, dan universal, sehingga setiap produk tafsir generasi berikutnya mesti disandarkan pada pemikiran mereka. Inilah yang menyebabkan kelompok tekstualis melakukan penafsiran secara literal dan tidak melakukan kontekstualisasi teks al-Qur'an dan Sunnah, dan hanya mendasarkan pada literatur hadis. Produk tafsir klasik, yang didasarkan pada analisis bahasa dan metode periwayatan, dipandang akan selalu relevan pada setiap tempat dan kondisi.[44]

Penarikan makna secara tekstual juga berdasarkan konsep penurunan wahyu. Ketentuan hukum (*legal*) al-Qur'an dipandang tidak terkait sama sekali dengan situasi dan kondisi masyarakat, karena telah ada di *lawḥ maḥfūzh* sebelum diturunkan pada Nabi Muhammad Saw.. Paradigma ini berimplikasi pada penegasian

---

[41] Lihat, Abdul Kabir Hussain Salihu, "Mohammad Arkoun's Theory of al-Qur'anic Hermeneutics: A Critique," *Intellectual Discourse* 14, 1, 2006: 19-32: hlm. 25.

[42] Baca Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, 2-3. Lihat juga, Basit B Koshul, "Fazlur Rahman's Islam and Modernity Revisited," *Islamic Studies* 33: 4, 1994: hlm. 403-417.

[43] *Salaf-Shāliḥ* adalah komunitas Muslim yang hidup pada masa awal Islam, yang terdiri dari para *Shaḥābah*, *Tābi'īn*, dan *Tābi' al-Tābi'īn*.

[44] Tariq Ramadhan, *Western Muslims and The Future of Islam,* New York: Oxford University Press, 2004), 25. Adis Duderija, "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly* 21, 2007: 339-360: hlm. 344-346.

realitas dan perubahan sosial. Walaupun, al-Qur'an diturunkan dengan konteks dan penyebab turun (*asbāb al-nuzūl*), tapi kondisi tersebut tidak banyak mempengaruhi makna al-Qur'an. Pendekatan bahasa dengan menjadikan makna selalu tetap (*fixed*) telah menyebabkan terjadinya dekontekstualisasi dan marginalisasi latar penurunan ayat al-Qur'an.[45]

Berdasarkan paparan di atas, makna teks dalam pandangan tokoh tekstualis dapat diketahui secara objektif dengan menggunakan pendekatan bahasa dan periwayatan hadis secara benar dan konsisten. Produksi makna dengan metode bahasa bersifat normatif, statis, dan dapat diaplikasikan pada setiap tempat dan waktu, karena al-Qur'an bersifat universal. Berbeda dengan pendapat tersebut, tokoh kontekstual berpandangan bahwa terjadi proses dialektika antara pengarang (*author*), teks (*text*), dan pembaca (*reader*) ketika seorang mufasir melakukan interpretasi ayat al-Qur'an yang mengakibatkan terjadinya subjektifitas penafsiran.

Berdasarkan pandangan kontekstual, makna teks dapat saja dipahami beragam oleh umat Islam, karena dipengaruhi oleh situasi sosio-historis penafsir. Makna teks harus didasarkan pada analisis konteks teks dan juga mempertimbangkan situasi dan kondisi masyarakat pada saat teks hendak ditafsirkan. Dengan kata lain, kalangan tekstual menjadikan teks sebagai poros penafsiran, dan cenderung mengabaikan unsur sosio-historis (ketika wahyu diturunkan dan ditafsirkan). Berbeda dengan tokoh kontekstual, mereka menjadikan konteks sebagai basis utama penafsiran.

---

[45] Clinton Bennett, *Interpretating the Quran: A Guide for the Uninitiated* (New York: Continuum, 2010), 9. Lihat juga: Adis Duderija, "*Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image*", hlm. 300-316; Lihat juga, Adis Duderija, *Neo-Traditional Salafi al-Qur'an Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications*, hlm. 317-323.

Teks dan Konteks Sebagai Pijakan Tafsir-kontekstual-Integratif

Tidak benar pernyataan yang mengatakan bahwa tafsir kontekstual mengabaikan teks al-Qur'an atau menolak nilai-nilai universal al-Qur'an. Bahkan parahnya, tafsir kontekstual menganggap teks al-Qur'an bersifat inferior (lebih rendah) dari konteks penafsirnya. Oleh karena itu, penting sekali mengetahui bagaimana operasional tafsir kontekstual dan cara kerja serta fungsi tafsir kontekstual yang sebenarnya.

Perlu diketahui bahwa teks dan konteks merupakan pijakan utama tafsir kontekstual. Tanpa keduaanya, model tafsir kontekstual tidak akan bisa beroperasi atau bahkan *mandek*. Hal ini praktis dilakukan oleh Fazlur Rahman dalam mengusulkan metode *double movement* untuk menggali pesan-pesan dasar al-Qur'an di samping menekankan pentingnya mengetahui konteks al-Qur'an, ia juga menggali bagaimana teks al-Qur'an dipahami oleh audiens pertama di zamannya. Metode *double movement* yang diusulkan Rahman pada dasarnya dalam rangka merespon gagasan Teoritis Jerman, Hans-Georg Gadamer, yang menganggap makna teks sepenuhnya tergantung perspektif pembaca yang dibentuk oleh konteks zamannya. Gadamer menyatakan bahwa setiap pembacaan atau pemahaman dipengaruhi oleh konteks-konteks tertentu yang mengitari pembaca.

Salah satu bentuk respon terbesar Fazlur Rahman mengenai hal ini adalah karyanya *Truth and Method* pada tahun 1975. Ia mengatakan bahwa tidak ada pemahaman yang tidak dipengaruhi oleh sejarah pembacanya. Dan menurut Mun'im Sirry dalam artikelnya, bahwa respon Fazlur Rahman terhadap Gadamer ini merupakan respon yang salah alamat dan salah sasaran, di mana Fazlur Rahman memandang bahwa Gadamer terlalu ekstrem karena mengabaikan sejarah teks. Padahal sebenarnya yang

ditekankan oleh Gadamer adalah bahwa horizon pembaca tidak berdiri sendiri melainkan berdialektika dengan horizon lain. Proses pembauran horizon (fusion of horizons) itu membentuk pengetahuan seseorang dan mempengaruhi pemahaman teks[46]. Namun pada intinya adalah bahwa pemahaman teks tidak bisa terlepas dari konteks.

Menyoal pentingnya teks dan konteks dalam penafsiran-kontekstual-Integratif yang logis, maka penting dibahas pendekatan analisis wacana N. W. Fairclough yang berorientasi teks yang integratif. Fairclough menyatukan tiga tradisi: 1) analisis tekstual dalam bidang linguistik (termasuk grammar fungsional Michael Halliday; 2) analisis makrososiologis dari praktik sosial termasuk teoriteori Foucault yang tidak menyediakan metodologi analisis teks; dan 3) tradisi interpretatif mikrososiologis dalam disiplin ilmu sosiologi.[47] Fairclough menganggap analisis terhadap teks saja tidak cukup, karena tidak bisa mengungkap lebih jauh dan mendalam kondisi sosiokultural yang melatarbelakangi munculnya teks tersebut. Begitu juga sebaliknya, pandangan ini sekaligus mengkritik para pengikut poststrukturalis yang lebih menekankan pada aspek sosiokultural dari munculnya teks tanpa menyediakan metodologi yang memadai untuk menganalisis teks yang pada dasarnya merupakan representasi dan artikulasi dari pemikiran, kepentingan, dan ideologi yang dilekatkan pada teks. Oleh karena perlu mendialogkan ketiga tradisi dan pendekatan tersebut. Artinya, untuk memahami ayat al-Qur'an yang posisinya sebagai wacana secara kontekstual-integratif maka penting mengintegrasikan ketiga tradisi dan pendekatan tersebut.

---

[46] Mun'im Sirry, *Keniscayaan Tafsir kontekstual*, [Artikel Online], dalam https://geotimes.co.id/kolom/agama/argumen-keniscayaan-tafsir-kontekstual/, diakses 10 September 2017.

[47] Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method,* Los Angeles: Sage, 2002, hlm. 65-66.

Terkait dengan tiga dimensi dalam analisis wacana kritisnya, yakni teks, praktik diskursif dan praktik sosiokultural, Fairclough menawarkan tiga jenis analisis yang berbeda. Dalam wilayah teks, deskripsi digunakan untuk melakukan analisis teks untuk mendapatkan gambaran bagaimana teks dipresentasikan. Pada tahap deskripsi ini, Fairclough juga menekankan pentingnya investigasi terhadap proses produksi teks yang mencakup konteks sosialkultural yang melatarbelakangi lahirnya teks tersebut.[48] Adapun jenis analisis kedua yaitu interpretasi yang digunakan untuk menganalisis proses, yakni menginterpretasikan teks itu sendiri dan bagaimana teks dikonsumsi dan diinterpretasikan oleh pembaca. Fairclough menjelaskan prosedur interpretasi yang secara garis besar dibagi dua, yakni interpretasi terhadap teks dan situasi kontekstualnya.

Interpretasi terhadap teks dibagi dalam empat level. Pertama, *surface of utterance* (permukaan ungkapan) yang terkait dengan proses di mana penafsir mengubah tanda-tanda dalam teks menjadi katakata atau kalimatkalimat dengan memanfaatkan fonologi, tata bahasa dan kosakata. Kedua, *meaning of utterance* (makna ungkapan) yang berhubungan dengan memberikan makna pada ungkapanungkapan dalam teks dengan menggunakan alat semantik dan pragmatik. Ketiga, *local coherence* (koherensi lokal) yang berorientasi menetapkan hubunganhubungan makna di antara berbagai ungkapan yang pada akhirnya menghasilkan penafsiran yang koheren tentang pasangan atau sekuensinya. Untuk menemukan kohesi lokal ini, penafsir bisa menggunakan pengetahuan bahasa tentang kohesi dan pragmatik. Keempat, *text structure and 'point'* yang terkait dengan koherensi teks secara global. Dengan menggunakan skemata atau representasi dari polapola tertentu dari tipe-

[48] Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London dan New York: Longman, 1995, hlm. 97-100.

tipe diskursus yang berbeda, penafsir dapat menentukan tipe diskursus yang sedang dianalisis dan tatanan wacananya. Adapun 'point' dari teks merupakan ringkasan atau topik dari teks tersebut.[49] Adapun interpretasi konteks diklasifikasikan dalam dua domain, yakni, 1) konteks situasional yang bisa ditelusuri dengan menganalisis tatanan sosial yang bersifat institusional dan masyarakat yang melingkupi produksi teks; dan 2) konteks intertekstual yang bisa diketahui melalui sejarah interaksional (*interactional history*) dari berbagai diskursus sehingga bisa dilihat diskursus mana yang berhubungan dengan diskursus dalam teks dan asumsiasumsinya yang menentukan apa diterima dan mana yang ditolak.[50]

Hubungan antara penulis (*author*), teks (*text*) dan pembaca (*reader*) sangat erat dan cukup signifikan. Dari sisi penulis (*author-centered*), makna teks dipahami terletak pada kehendak sang penulis. Ketika seorang menulis sebuah teks, ia bermaksud mengkomunikasikan sesuatu. Dengan demikian, makna yang benar adalah yang sesuai dengan maksud penulis. Untuk mengetahui makna teks diperlukan penelusuran bukan hanya terhadap konteks sang penulis tapi juga faktor yang menyebabkan lahirnya teks. Jika konteks-konteks tersebut bisa dibidik dan diketahui, maka makna teks akan terungkap. Artinya jelas bahwa tekstualitas tidak akan terlepas dari kontekstualitas begitu pula sebaliknya. Teks adalah kebutuhan kontekstual (sosial) dan sebaliknya bahwa konteks manusia adalah tekstualisasi (kebudayaan).

[49] Norman Fairclough, *Language and Power*, hlm. 119-120.
[50] Norman Fairclough, *Language and Power,* hlm. 121.

Logika Sebagai Prinsip Kritik Tafsir Tekstual dan Kontekstual

Pada dasarnya, banyak metode dan cara yang ditawarkan oleh para ulama untuk memahami dan memaknai al-Qur'an dalam bentuk penyajian, pembahasan, pendekatan dan interpretasi yang berbeda-beda. Di antara metode tersebut adalah pendekatan tafsir, baik yang berorientasi pada teks dalam dirinya yang kemudian dikenal dengan pendekatan tekstual, maupun yang berorientasi pada konteks pembaca (penafsir) yang kemudian disebut dengan pendekatan kontekstual.

Menyoal pendekatan kontekstual yang menarik dan meniscayakan penggunaanya, mengingat dari hari ke hari problematika dan permasalahan hidup selalu berubah dan dinamis. Situasi masa lalu berbeda dengan situasi sekarang. Sehingga untuk mengaktualisasikan nila-nilai al-Qur'an, umat Islam tidak harus terpaku (bertaklid) pada penafsiran ulama-ulama terdahulu sebagaimana Muhammad Abduh yang sangat menolak taklid[51], namun perlu mengkaji lebih dalam dan menghidupkan nilai al-Qur'an sesuai dengan konteks sosial di mana ia berada. Bahkan semangat keuniversalan al-Qur'an terasa "ternodai" jika ia hanya dipahami hanya dari segi tekstualnya.[52]

Logika dan disiplin keilmuannya sangat urgen untuk dijadikan sebagai salah satu tolok ukur kritisisme penafsiran, karena cara kerja dalam dalam ilmu logika mampu menjadikan seorang kritikus melakukan kritik secara objektif dan terhindar dari kesalahan dalam pengambilan kesimpulan (*natījah*). Hal ini sesuai dengan pernyataan al-Ghazali bahwa tujuan utama

[51] M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al al-Qur'an; Study Kritis atas Tafsir al Manar*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hlm. 51-55.

[52] Ibn Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Beirut: Dār al Shadr, 1965, jil. VIII, hlm. 319.

penggunakan ilmu logika (*manthiq*) adalah untuk memberikan panduan tentang metode berfikir yang sistematis dan merupakan petunjuk praktis dalam penggunaan teori analogi (*qiyās*).[53] Bahkan Ibn Hazm juga berpendapat bahwa ilmu logika juga dapat digunakan untuk mengungkap rahasia berbagai bidang ilmu khusus segala apa yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadis.[54] Oleh karena itu, seorang kritikus mampu menggunakan pikirannya dengan baik melalui bantuan ilmu logika sehingga ia mampu mempertimbangkan, merenungkan, menganalisis, menunjukkan argumen-argumen, membuktikan secara empiris objek kajian, membandingkan, memetakkan, menarik kesimpulan, dan mencari hubungan sebab-akibat (kausalitas) secara detail dan sistematis. Dengan logika, wacana teks dan konteks akan mudah diintegrasikan. Keduanya hadir dalam rangka menghasilkan produk penafsiran yang moderat, logis, dan integratif.

[53] Abu Hamid al-Ghazali, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manthiq*, Beirut: Dār al-Shādir, t.th., hlm. 2.

[54] Ibn Hazm, *al-Taqrīb li Ḥadd al-Manthiq wa al-Madkhal 'Ilayh bi al-Alfāzh al-'Āmmiyyah wa al-Amtsilah al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dār al-Ḥayāt, 1959, hlm. 9.

BAB VIII
METODE MANTHIQI, KRITIK TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL

Metode *manthiqī* mengacu dan mengadopsi konsep logika tafsir al-Qur'an yang kemudian dikembangkan dan dimutakhirkan menjadi sebuah metode baru dalam merespon dan menjadi kritik tafsir tekstual dan kontekstual yang keduanya cenderung sektoral. Dari proses kajian mendalam data yang ada, dapat ditemukan sebuah bangunan logika tafsir-kontekstual-integratif, yaitu metode *manthiqī* sebagai logika kontekstual-integratif tafsir al-Qur'an.

Metode Manthiqi dalam Tafsir Kontemporer

Definisi Operasional Metode Manthiqi

Tidak diragukan lagi, bahwa metode tafsir yang otoritatif dan komprehensif adalah metode tafsir yang menggunakan semua perangkat dan sumber penting dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sehingga memperoleh makna dan *maksudnya* secara objektif. Dalam hal ini Metode Manthiqi merupakan rangkaian dari prinsip, kaidah, metode, pendekatan dan gaya

analisis dalam menafsirkan al-Qur'an, dengan memeliharanya dalam tafsir dapat mencegah dari kesalahan penafsiran. dengan kata lain Metode Manthiqi mengajarkan bagaimana cara seorang mufasir menyimpulkan dengan benar ayat-ayat al-Qur'an dengan memperhatikan kaidah, tata cara, dan metode *istinbāth* al-Qur'an[1]. Dengan demikian maka Metode Manthiqi dapat didefinisikan sebagai **"*Konsep rasional yang terdiri dari unsur-unsur penafsiran al-Qur'an yang mampu mengintegrasikan teks dan konteks secara sinergis sesuai dengan alur logika yang benar dan tahapan-tahapan yang sistematis".***

Oleh karena itu yang dimaksud dengan Metode Manthiqi dalam buku ini adalah metode penafsiran al-Qur'an secara kontekstual melalui alur logika yang benar sesuai dengan tahapan-tahapan logis dan alur logika yang sistematis. Buku ini berusaha mengungkap secara logis bangunan konseptual penafsiran kontekstual-integratif sekaligus membuktikan bahwa penafsiran kontekstual-integratif benar-benar sesuai dengan logika yang benar.

Unsur-unsur Metode Manthiqi

Setiap tafsir al-Qur'an dibangun diatas prinsip-prinsip (*mabānī al-tafsīr*), kaidah-kaidah (*qawā'id al-tafsīr*) dan sumber-sumber (*manābi' al-tafsīr*) serta corak-corak (*ittijāhāt/ alwān al-tafsīr*) penafsiran, yang dengannya mufasir akan terhindar dari kesalahan penafsiran dan tafsirnya dapat dikategorikan dalam penafsiran yang *mu'tabar* (kredibel). Terminologi tentang dasar-dasar tafsir tersebut penting untuk dipahami oleh mufasir dan pembaca tafsir sehingga jelas bagaimana tafsir itu dapat secara disiplin dilakukan. Dengan

[1] Ridha'i al-Isfahani, *Manthiq Tafsīr Qur'ān*, Qom: Intisyārāt Jāmi'at al-Mustafa al-'Ālamiyyah, 1429 H, cet. ke-3, hlm. 3.

demikian, tafsir menjadi transparan begitu juga pembaca dapat menganalisanya tentang apa yang digunakan oleh mufasir berupa teori-teori prinsip, metode serta corak praktis dan model analisisnya dalam penafsiran. Lebih dari itu, bahkan tafsir dapat dipahami istilah-istilah yang digunakan secara eksklusif dan hingga analisanya juga dapat diukur. Biasanya para mufasir menjelaskan hal-hal tersebut dalam mukadimah tafsirnya atau dipaparkan dalam bukunya yang lain secara terpisah.

Sebagaimana diketahui bersama bahwa setiap metode memiliki karakter dan unsur-unsur yang menjadi rangkaian operasional pembentukannya. Oleh karena itu, penting membahas apa saja unsur-unsur yang ada dalam Metode Manthiqi yaitu sebagai berikut sebagaimana pada tabel di bawah ini.

Tabel 8.1
Unsur-unsur Metode Manthiqi

Unsur-unsur Metode Manthiqi	a.	Prinsip-Prinsip Tafsir (*Mabānī al-Tafsīr*)
	b.	Kaidah-kaidah Tafsir (*Qawā'id al-Tafsīr*)
	c.	Sumber-sumber Tafsir (*Manābi'/Manāhij al-Tafsīr*)
	d.	Corak-corak Tafsir (*Ittijāh/lawn al-Tafsīr*)
	e.	Gaya Analisis Tafsir (*Uslūb al-Tafsīr*)

Dari tabel di atas diketahui bahwa ada 5 unsur yang dimiliki oleh Metode Manthiqi. Berikut secara detail dijelaskan lima unsur tersebut.

a. Prinsip-Prinsip Tafsir (*Mabānī al-Tafsīr*)
   Maksud dari Mabani Tafsir adalah acuan konseptual dan faktual tafsir mencakup pembahasan-pembahasan seputar terminologi tafsir, takwil, batin, syarat mufasir dan kriteria tafsir yang *muktabar* dll., semua itu harus difahami oleh mufasir sebelum menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

b. Kaidah-kaidah Tafsir (*Qawā'id al-Tafsīr*)
Yang dimaksud dengan *qawā'id al-tafsīr* adalah aturan-aturan umum yang digunakan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an berupa kaidah-kaidah yang telah disepakati dalam tafsir, ilmu-ilmu pendukung lainnya serta teori-teori tertentu tafsir, sebagaimana kaidah *Irjā' al-Mutasyābihāt ilā al-Muḥkamāt, al-'Ibratu bi 'Umūm al-lafzh lā bi Khushūsh al-Sabab*, dll.

c. Sumber-sumber Tafsir (*Manābi'/Manāhij al-Tafsīr*)
Manābi'/Manāhij al-tafsīr adalah hal yang menjelaskan tentang sumber, sandaran dan pijakan mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, mencakup al-Qur'an, riwayat, akal, ilmu pengetahuan/sains, dan pengetahuan-pengetahuan intuitif.

d. Corak-corak Tafsir (*Ittijāh al-Tafsīr*)
Corak tafsir disebut juga dengan *lawn al-tafsīr* adalah pendek]atan, spesialisasi, kecenderungan, keyakinan, akidah, dan ideologi mufasir yang mempengaruhi penafsiran.

e. Gaya Tafsir (*Uslūb al-Tafsīr*)
Yang dimaksud dengan *Uslūb al-Tafsīr* adalah gaya tafsir atau model penulisan tafsir yang digunakan oleh mufasir dengan metode tertentu, seperti misalnya *tafsīr ijmālī* (global), *tafsīr taḥlīlī* (tafsir analisis), *tafsīr mawdhū'ī* (tafsir tematik), *tafsīr tartībī* (tafsir sesuai tertib surah dan ayat) dan *tafsīr muqāranah* (tafsir perbandingan)[2].

Perlu diketahui bahwa Metode Manthiqi dalam tafsir-Kontektual-Integratif ini sedikit banyak mengacu pada metode yang sudah ada yaitu metode yang digunakan oleh tafsir *jāmi'*. Oleh karena itu penting disebutkan contoh apa saja karya tafsir

[2] Lihat lebih lanjut Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *Fushūl fī Ushūl al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., 27.

yang menggunakan metode yang komprehensif dan integratif, baik dari mufasir Ahlussunnah maupun Syi'ah, sebagaimana dijelaskan dalam tabel berikut ini.

Tabel 8.2
Daftar Karya Tafsir *Jāmi'* (Komprehensif-Integratif)[3]

No	Mufasir	Periode (W.)	Produk Tafsir	Mazhab	Bahasa
1	Syekh al-Thusi	460 H.	*al-Tibyān*	Syi'ah	Arab
2	Thabarsi	548 H.	*Majma' al-Bayān*	Syi'ah	Arab
3	Abul Futuh al-Razi	Abad ke-3	*Rawdh al-Jinān*	Syi'ah	Arab
4	Abdul Hujjah al-Balaghi	1399 H.	*Hujjeh al-Tafāsīr*	Syi'ah	Arab
5	Thabathaba'i	1402 H.	*al-Mīzān*	Syi'ah	Arab
6	Makarim	Kontemporer	*Tafsīr Namuneh*	Syi'ah	Arab
7	Juwaibari	Kontemporer	*al-Bashāir*	Syi'ah	Arab
8	Makarim	Kontemporer	*Piyom Qur'ān*	Syi'ah	Persia
9	Jawadi Amuli	Kontemporer	*Tasnīm*	Syi'ah	Persia
10	Jawadi Amuli	Kontemporer	*Tafsir Mawdhū'ī Qur'ān*	Syi'ah	Persia
11	Hasyimi Rafsanjani	Kontemporer	*Tafsīr Rāhnemā*	Syi'ah	Persia
12	Fakhruddin al-Razi	602 H.	*Mafātīḥ al-Ghayb*	Sunnah	Arab
13	Baidhawi	691 H.	*Anwār al-Tanzīl*	Sunnah	Arab

[3] Tabel di atas diadopsi dan diolah dari data karya tafsir secara umum dalam Sayyid Ridha Mu'addab, *Rawisyhāye Tafsīr*, Qom: Universitas Qom, 1390, hlm. 362-380; Lihat juga, Alawi, *Āsyenā'ī Bā Tārīkh Tafsīr wa Mufasirān*, Qom: Intisyārāt Markaz Jahānī, 1386, hlm. 382.

14	Alusi	1270 H.	*Rūḥ al-Ma'ānī*	Sunnah	Arab
15	Shabuni	Kontemporer	*Shafwat al-Tafāsīr*	Sunnah	Arab
16	M. Quraish Shihab	Kontemporer	*al-Mishbah*	Sunnah	Indonesia

Dari tabel di atas dapat terlihat bahwa ada sekitar 16 contoh karya tafsir yang bercorak Jami (komprehensif-integratif). Ada 11 karya tafsir dari kalangan mazhab Syi'ah dan 5 tafsir karya ulama' Ahlussunnah. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya penafsiran integrative (*jāmi'*) sudah berkembang sejak tahun 460 H dengan lahirnya buku tafsir *al-Tibyān* karya al-Thusi.

Kerangka Konseptual Metode Manthiqi dalam Penafsiran al-Qur'an

Hierarki Kontekstualitas Tafsir al-Qur'an Integratif

Dalam memahami al-Qur'an secara kontekstual dan Integratif, para mufasir harus melalui tahapan dalam memahami konteks ayat. Ada empat konteks yang harus dipertimbangan dalam menafsirkan ayat, mulai konteks literal hingga konteks kontemporer yang secara detail dibahas sebagai berikut.

Tabel 8.3
Kontekstual-Integratif Metode Manthiqi

Kontestual Integratif Metode Manthiqi	Konteks Literal/Teks
	Konteks Histori dan Kronologi (*Asbāb al-Nuzūl*)
	Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum
	Konteks Kontemporer

a. Konteks Literal (*Manthūq/* Teks)

Konteks literal merupakan konteks yang paling mendasar

dari logika kontekstual integratif tafsir al-Qur'an, dan level ini merupakan level pertama seorang penafsir memulai dalam mengungkap makna al-Qur'an secara logis terkait kata-kata dan kalimat ayat.

Tafsir dan al-Qur'an sebagai objeknya, menginterpretasikan al-Qur'an melalui teks (nash)-nya. Dengan demikian, agar mampu menafsirkan al-Qur'an, mufasir terlebih dahulu harus memiliki kemampuan untuk memahami teks, yaitu dengan memahami kata-kata yang digunakan dalam nash tersebut. Memahami kata berarti pula memahami petunjuk-petunjuk yang bisa ditangkap dari kata tersebut. Petunjuk tersebut dinamakan *dalālah* yang merupakan kata tertentu yang bisa ditangkap maknanya. Dengan kata lain, petunjuk dapat diperoleh dari segi makna yang ditunjukkan oleh kata itu sebagai makna yang dapat dipahami secara *manthūq* (harfiah/tekstual/literal) dan dari makna lain yang ditunjukkan oleh makna kata tersebut, bukan yang ditunjukkan oleh kata itu sendiri sebagai makna yang dapat dipahami secara *mafhūm* (konseptual/kontekstual). Jadi, konteks literal yang dimaksud dalam penelitian ini dari konteks literal adalah terkait nash-nash yang zahir pada al-Qur'an yang dapat difahami makna-maknanya.

Al-Qur'an yang telah diturunkan sebagai bukti dokumen kenabian Rasulullah Muhammad Saw. adalah bersifat global untuk seluruh umat manusia, baik Arab maupun non-Arab. al-Qur'an juga bukan hanya diklaim eksklusif hanya untuk satu kelompok tertentu, para intelektual, sastrawan dan yang lain, akan tetapi siapa pun dapat bebas mengakses dan membacanya. Makna-makna yang terkandung di dalamnya juga bisa difahami sesuai dengan batas kemampuan logika. al-Qur'an dapat dipahami pada konteks keadaan tertentu untuk mendapatkan ajaran dan hukum. Argumentasi al-Qur'an dapat diperoleh melalui apa yang zahir dari teks-teksnya, sebab teks-teks zahir

al-Qur'an adalah valid dan orisinil. Masalah ini dalam kajian pembahasan Ulumul-Qur'an ada pada tema *ḥujjiyyat zhawāhir al-qur'ān*, yaitu sebuah prinsip yang menyatakan bahwa aspek zahir (lahiriah) al-Qur'an merupakan hujah.

b. Konteks Histori dan Kronologi (*Asbāb al-Nuzūl*)

Al-Qur'an diturunkan selama kurang lebih 23 tahun, dan terbagi menjadi dua periode yaitu periode Mekah yang populer dengan ayat *makkiyyah* dan periode Madinah yang populer dengan ayat *madaniyyah*.[4] Al-Qur'an turun bukan pada ruang hampa tanpa latar-belakang sejarah dan sosialnya, sebab al-Qur'an merupakan respon atas peristiwa dan menjadi petunjuk bagi umat manusia, khususnya masyarakat Arab pada masa itu.[5] Inilah yang membedakan antara kajian teks al-Qur'an dengan kajian Taurat dan Injil dalam tradisi Yahudi dan Nasrani. Taurat dan Injil diturunkan sekaligus sehingga tidak memiliki latar-belakang dan *setting* sosio-historis. Berbeda dengan keduanya, al-Qur'an terkadang turun untuk menjawab pertanyaan, merespon sebuah peristiwa dan melakukan transformasi budaya masyarakat Arab saat itu sebagai tempat turunnya.[6]

Berdasarkan fakta di atas, pembacaan konteks sosio-historis, menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* adalah suatu keniscayaan ketika menafsirkan al-Qur'an.[7] Pada dasarnya,

[4] Para ulama mendefenisikan ayat *makkiyyah* sebagai ayat al-Qur'an yang turun sebelum Nabi Muhammad hijrah. Sedangkan ayat *madaniyyah* adalah ayat al-Qur'an yang turun setelah hijrah. Pembahasan secara terperinci dapat dilihat dalam Nuruddin Ittir, '*Ulūm al-Qur'ān al-Karīm,* as-Sibāḥ: Damshīq, t.th, hlm. 55-56.

[5] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 5.

[6] Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003, hlm. 24; Al-Suyuṭi, *al-Ithqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* hlm. 28-29; Nuruddin Ittir, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 46; Bandingkan dengan, al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* al-Qāhirah, Dār al-Hadīts, 2006, hlm. 28-35.

[7] *Asbāb al-nuzūl* adalah suatu peristiwa atau kejadian yang menjadi latar-belakang turunnya ayat al-Qur'an seperti adanya pertanyaan yang ditujukan kepada Nabi Muhammad saw dengan maksud mengetahui hukum syariat,

tokoh tekstual dan kontekstual juga menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* untuk menganalisis teks ayat, tapi intensitas dan pengaruhnya dalam produksi makna mempunyai perbedaan yang signifikan. Sejumlah literatur klasik memaparkan bahwa ketika para sahabat mengalami kesulitan memahami kosa-kata al-Qur'an mereka berupaya mengelaborasi konteks penurunan ayat. Tradisi ini dilanjutkan oleh para ulama pada generasi berikutnya.[8] Oleh sebab itu, meski peranan latar-belakang ayat masih diperselisihkan, tapi mengabaikan sama sekali *asbāb al-nuzūl* tentunya tidak dibenarkan dalam tradisi intelektual Islam.[9]

Kelompok tekstualis membatasi penggunaan *asbāb al-nuzūl* pada riwayat hadis yang terbukti sahih dengan rantai sanad sebagai standar diterima atau ditolaknya sebuah riwayat. Imam al-Wahidi (w. 427 H.) menyebutkan bahwa *asbāb al-nuzūl* haruslah berdasarkan pada riwayat yang sahih dan pendengaran (*simā'*) dari orang yang menyaksikan langsung penurunan wahyu.[10] *Asbāb al-nuzūl* tidak dibenarkan berasal dari *ra'y* (pikiran). Para ulama sepakat bahwa riwayat tanpa sanad sama sekali tertolak.[11] Dalam tradisi klasik, penelusuran konteks sosio-historis al-Qur'an dengan menggunakan telaah periwayatan

ataupun penjelasan terkait perkara keagamaan. Peristiwa dan kejadian tersebut dinamakan *asbāb al-nuzūl.* Lihat, Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 24.

[8] Para ulama memberikan perhatian khusus terhadap ilmu *Asbāb al-Nuzūl.* Tercatat sejumlah buku yang mengupas perihal latar-belakang turunnya ayat, diantaranya adalah Ali bin al-Madini (w. 234 H), Imam al-Wahidi (w. 427 H) yang menulis kitab *Asbāb al-Nuzūl*, Imam Ibn Hajar, dan juga pengarang *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, yaitu al-Suyuthi (w. 911 H). Lihat, Ali al-Shabuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 19-20; Lihat juga, Nuruddin Ittir, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 46.

[9] Thameem Ushama, *Asbāb al-Nuzūl and Its Relevance in Interpretating the al-Qur'anic Text*, *al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadis* 3: 31-54, 2005, hlm. 33.

[10] Al-Wahidi, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*: Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, hlm. 10.

[11] Abdullah Utsman al-Salimi al-Utmi, *Ghāyat al-Ma'mūl fī al-Ta'līqāt 'alā al-Shaḥīḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (t.tp. : Shanā' al-'Ashriyyah, t.th., hlm. 11.

dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl* mikro.[12]

Menyoal konteks pewahyuan, sebagaimana digunakan dalam tafsir klasik dinilai *rigid,* stagnan, dan tidak responsif terhadap perkembangan zaman. Padahal, al-Qur'an tidak hanya sebagai petunjuk bagi masyarakat Arab, melainkan juga sebagai pedoman bagi seluruh umat manusia pada setiap waktu dan tempat. Itulah sebabnya, sarjana kontemporer berupaya memperluas ruang kajian *asbāb al-nuzūl*. Jika ulama klasik hanya membatasi *asbāb al-nuzūl* pada riwayat yang dianggap sahih*,* yang bersifat *simā'ī*, tapi sarjana kontemporer, selain menggunakan riwayat yang terpercaya juga menggali konteks sosio-historis masyarakat Arab pada saat al-Qur'an diturunkan.[13] Melacak hubungan antara ayat yang bersifat kasuistik adalah hal yang dapat dilihat, sebagaimana yang ada pada kitabnya *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* karya Al-Wahidi. Melalui kajian sosio-historis, kelompok kontekstual tidak hanya terpaku pada riwayat *asbāb al-nuzūl*, tapi juga menganalisis secara detail *setting* sosio-historis masyarakat Arab dengan bantuan literatur sejarah, keterangan dari para sahabat, atau pun periwayatan hadis yang menjelaskan kondisi pada saat wahyu diturunkan. Perluasan wacana *asbāb al-nuzūl,* yang dilakukan oleh kalangan kontekstualis, disebut sebagai *asbāb al-nuzūl* makro.[14]

[12] Konteks mikro al-Qur'an terdiri dari sejarah yang spesifik dan terdekat, sebagaimana yang terdapat dalam teks al-Qur'an. Hal ini sebagaimana tercatat dalam literaraturklasik *Asbāb al-Nuzūl.* Lihat, Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Approaches to the al-Qur'an in Contemporary Indonesia, (ed)* Abdullah Saeed (Oxford University Press: Oxford, 2005, hlm. 122.

[13] Barbara Strowasser mengemukakan bahwa identifikasi makna ayat berdasarkan konteks penurunan wahyu pada abad ke-VII H telah banyak dilakukan sarjana kontemporer, khususnya mereka yang terdidik di universitas Barat. Barbara Strowasser, *The al-Qur'an and Its Meaning*, *The Arab Studies Journal* 3, 1, 1995, hlm. 4-8.

[14] Konteks makro adalah latar-belakang historis masyarakat Arab sebelum al-Qur'an dan selama pewahyuan, yang mencakup konteks masyarakat, agama, tradisi, dan pranata jazirah Arab, termasuk Mekah dan Madinah. Telaah *asbāb al-nuzūl* makro dapat diidentifikasi melalui penyebutan nama dan kejadian

Metode *asbāb al-nuzūl* sudah diterima secara luas dalam tradisi intelektual Islam. Ibn Katsir (w. 774 H), al-Thabari (w. 310 H), al-Qurthubi (w. 656 H), Ibn Hazm (w. 456 H), dan Ibn Arabi (w. 632 H) telah menggunakan riwayat *asbāb al-nuzūl* ketika menafsirkan ayat al-Qur'an. Penggunaan ini disebabkan proses pewahyuan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad Saw. berlangsung lama dan sejumlah ayat dipandang sebagai respon terhadap kondisi masyarakat Arab. Meski demikian, *asbāb al-nuzūl* sering dianggap tidak relevan dan signifikan untuk menentukan hukum al-Qur'an, apakah diaplikasikan secara universal atau sebaliknya.[15] Faktanya, sebagaimana yang disebut oleh Fazlur Rahman bahwa ayat al-Qur'an meskipun turun karena alasan khusus, namun aplikasinya menjadi universal.[16]

Tokoh kontekstual menggunakan *asbāb al-nuzūl,* analisis konteks sosio-historis, serta periwayatan Hadis sebagai media penafsiran ayat al-Qur'an, dengan mencermati kejadian historis, literatur hadis, dan sejarah perjalanan Nabi Muhammad Saw.[17] Metode tersebut digunakan untuk menafsirkan ayat yang belum diketahui secara jelas maknanya, dan dapat menimbulkan keraguan dalam menerapkan makna ayat secara zahir teks. Memahami konteks historis juga dapat membantu menentukan prinsip dan nilai yang mendasari dibuatnya sebuah hukum,

yang disebutkan dalam al-Qur'an. Isyarat tersebut digunakan sebagai alat untuk melacak konteks pewahyuan al-Qur'an. Perang Badar misalnya terdapat dalam Ālu 'Imrān ayat 13 dan 123, al-Anfāl: 7,9, 11-15, 17, 42-44, 67], Perang Uhud pada 'Ālu 'Imrān: 155-174, dan lainnya. Latar-belakang sejarah digunakan untuk menghubungkan suatu kejadian dengan ayat yang spesifik. Data historis al-Qur'an masih terbatas dan pada umumnya banyak ditemukan berkaitan dengan wahyu pada periode Madinah, sedangkan pada periode Mekah adalah sangat terbatas, dan tidak jelas. Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *A Contextual Approach to the al-Qur'an*, hlm. 122.

[15] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran*, hlm. 1.

[16] Fazlur Rahman, *Major Themes of The al-Qur'an,* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980, hlm. 48.

[17] Md. Yousuf Ali, "A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the al-Qur'an Regarding Women and Their Rights," hlm. 316.

sehingga memungkinkan kita untuk memastikan tujuan dan alasan di balik perintah dan ketetapan yang terdapat dalam al-Qur'an.[18] Para ulama menegaskan bahwa penguasaan ilmu *asbāb al-nuzūl* dapat membantu para mufasir ketika menjelaskan makna ayat, yang apabila dipahami secara tekstual (zahir) dapat bertentangan dengan ayat lainnya, bahkan bertolak belakang dengan prinsip ajaran Islam.[19]

Jika dicermati secara mendalam, pengaruh konteks historis ayat al-Qur'an tidak banyak mempengaruhi produk tafsir. Ini disebabkan ulama klasik berpegang pada kaidah *al-'ibrah bi khushūsh al-sabab lā bi 'umūm al-lafzh* (makna terletak pada pada kekhususan sebab bukan keumuman lafal,).[20] Paradigma ini menyebabkan konteks teks cenderung diabaikan, sedangkan analisis bahasa lebih diunggulkan. Namu metode pembacaan lafal secara universal di atas, jika dihadapkan pada sejumlah kasus, metode ini tidak mampu menyelesaikan persoalan sosial, bahkan sebagian mufasir cenderung mengedepankan nalar ideologisnya, dan mengabaikan ayat lainnya yang bertentangan dengan ideologi dan mazhabnya.[21] Abdullah Saeed menyebutkan

[18] Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia, (ed)* Abdullah Saeed, Oxford: Oxford University Press, 2005, hlm. 123.

[19] Adapun hikmah diketahuinya *asbāb al-nuzūl* adalah untuk mengetahui hikmah dan kandungan sebuah hukum, membatasi hukum dengan sebab, menjelaskan yang *mubham,* dan menyingkap sisi *balāghah* al-Qur'an. Lihat, Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Ṭibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 21. Lihat juga, Nuruddin Ittir, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm,* hlm. 46-49.

[20] Para ulama berbeda pendapat perihal dasar (*al-'ibrah*), apakah ia dipahami berdasarkan keumuman *lafzh* ataukah berdasarkan kekhususan sebab. Kelompok pertama cenderung mengabaikan konteks pewahyuan. Kekhususan sebab hanya dijadikan penjelas makna. Sedang kelompok kedua (*al-'ibrah bi-khushūsh al-sabab*) tidak menggali secara mendalam konteks sosio-historis masyarakat Arab saat penurunan wahyu. Lihat, Muhammad Abdul Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2008, hlm. 104-115.

[21] Kecenderungan ini terlihat pada praktek *naskh* dalam kajian ilmu al-Qur'an. Jasser Auda mengkritik penggunaan *naskh* yang digunakan para ulama, karena dapat berimlplikasi pada penghapusan dan pengabaian ayat al-Qur'an dan hadis. Setiap ayat hendaknya diletakkan sesuai dengan konteks pewahyuan agar diperoleh tujuan

bahwa kendati umat Islam pada masa awal (*early Muslim*) tertarik untuk menjelajahi kandungan *legal-ethics* lewat perantara literatur *asbāb al-nuzūl*, tapi mereka tidak menekankan konteks makro al-Qur'an secara lebih luas, sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan kontekstual.[22] Para pemikir muslim tradisional menilai bahwa jika al-Qur'an diklaim melibatkan analisis secara konteks sosio-historis, maka al-Qur'an bukan lagi hal yang sakral, dan tidak tersimpan di *lawḥ maḥfūzh*.[23] Hal ini akan sangat mempengaruhi paradigma klasik yang berkembang selama ini bahwa al-Qur'an telah ada semenjak zaman yang azali dan tersimpan di *lawḥ mahfūzh*.

Pada tataran konsep metodologi, penafsiran tekstual mempunyai landasan yang kuat, terutama dalam aplikasi *asbāb al-nuzūl*. Tokoh tektualis berpandangan bahwa teks al-Qur'an harus ditafsirkan berdasarkan pada metodologi yang dipakai oleh Nabi Muhammad Saw., Sahabat, Tabiin, dan para penafsir zaman dahulu.[24] Tapi, pada tataran aplikasi, terutama untuk

(*maqāshid*) di balik pemberlakuan hukum. Jasser Auda, "Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique," *Intellectual Discourse* 12, 2, 2004: 195-203, hlm. 200-202. Kecenderungan tersebut dapat dilihat pada aplikasi penafsiran dalam kasus pluralisme agama (*religious pluralism*) dan kesetaraan gender (*gender equality*). Lihat, Abdul Moqsith al-Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an,* Depok: Kata Kita, 2009. Lihat juga Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* Jakarta Selatan: Paramadina, 2001.

[22] Abdullah Saeed, *Interpretating the al-Qur'an*, hlm. 21.

[23] Umat Islam meyakini bahwa al-Qur'an turun dalam dua bentuk, yaitu: *pertama*, dari *lawḥ -maḥfūzh* ke *al-samā' al-dunyā* (*jumlah waḥidah*), kemudian dari *al-samā' al-dunyā* ke bumi (*mufarraqan*); *kedua*, dari *samā al-dunyā* kepada Nabi Muhammad (*munajjaman*). Berdasarkan proses tersebut, al-Qur'an sebenarnya telah ada dalam bentuk yang utuh sebelum diturunkan ke bumi, sehingga kejadian ataupun peristiwa di bumi bukanlah penyebab turun al-Qur'an, melainkan hanya sebagai latar-belakang untuk memperjelas makna al-Qur'an. Jadi, al-Qur'an bersifat azali, dan tidak disebabkan oleh kejadian di bumi. Proses turun wahyu di atas dapat ditemukan dalam sejumlah kitab. Lihat, Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 31-35. Lihat juga, Nuruddin Ittir, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 26-28… dan Nuruddin Ittir, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 39-42.

[24] Thameem Ushama, "*Asbāb al-Nuzūl* and Its Relevance in Interpretating the al-Qur'anic Text," hlm. 53-54.

menyelesaikan problem masyarakat kontemporer, kalangan tekstual terjebak pada analisis teks yang kaku, dan tidak responsif terhadap fenomena di masyarakat. Untuk mengatasi kelemahan metode penafsiran klasik, tokoh kontekstual berupaya melakukan analisis konteks politik, sosial, situasi, dan sejarah, di mana ayat diturunkan untuk menafsirkan ayat al-Qur'an. Pendekatan tersebut bertujuan untuk membebaskan umat Islam dari pembacaan literal al-Qur'an dan merealisasikan kesetaraan antarsesama manusia, yang mencerminkan nilai ajaran Islam.[25]

Metode penafsiran ayat dengan memperhatikan konteks historis bukanlah suatu hal yang baru dalam tradisi intelektual Islam. Pentingnya pembacaan ayat dengan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* sudah diterima secara luas. Hal ini berdasarkan fakta bahwa pewahyuan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad Saw. berlangsung lama, dan sejumlah ayat dipandang sebagai respon terhadap situasi yang mengitari Nabi Muhammad Saw.. Ayat tersebut sering dikaitkan dengan kejadian historis dengan merujuk pada literatur hadis dan sirah Nabi Saw.. Meski demikian, pengetahuan mengenai situasi pewahyuan tidak digunakan sebagai metode untuk menafsirkan makna yang terkandung dalam sebuah ayat.[26]

Demikian juga dalam praktiknya, baik kalangan tradisionalis maupun kontekstualis mengakui ada hubungan antara keduanya. Ingrid Mattson dalam *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life* mendasarkan unsur dialektika teks dan konteks pada kisah Khawla, yang merupakan *asbāb al-nuzūl* surah al-Mujādilah ayat 1-2, menegaskan bahwa kisah tersebut menunjukkan bahwa perintah Tuhan (wahyu) timbul karena kasus tertentu (*the concern of ordinary people*). Al-Qur'an

[25] Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran*, hlm. 1.

[26] Md. Yousuf Ali, "*A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the al-Qur'an Regarding Women and Their Rights*," hlm. 314. Lihat juga, Omid Safi (ed), *Progressive Muslims*, hlm. 2-5.

walaupun disebarkan melalui Nabi Muhammad Saw., tapi ia bukan hanya ditujukan kepada Nabi Muhammad Saw. semata.[27] Periwayatan berupa kisah di atas pada umumnya telah banyak digunakan oleh para mufasir klasik maupun modern ketika menganalisis sejumlah cerita, dan hukum dalam berbagai kisah.

Berdasarkan data di atas dapat disimpulkan bahwa kajian konteks pewahyuan al-Qur'an dan kronologinya oleh kalangan tekstual hanya terbatas pada metode periwayatan *asbāb al-nuzūl* yang sahih dan bersifat *simā'ī* dan latar-belakang ayat tidak banyak mempengaruhi penarikan makna al-Qur'an. Sedangkan, kelompok kontekstual melakukan perluasan *asbāb al-nuzūl* dengan menganalisis konteks sosio-historis pewahyuan, baik adat, tradisi, dan kondisi masyarakat Arab dengan bantuan literatur sejarah, Hadis, dan perjalanan Nabi Muhammad Saw. Artinya, meski kalangan tekstual juga mengindahkan konteks historis dan kronologis, namun cakupannya tidak seluas kalangan kontekstual.

c. Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum

Al-Qur'an diturunkan kepada manusia untuk memberi petunjuk kepada mereka di setiap tempat dan waktu (*fī ayyi makān wa fī ayyi waqt*). Meski objek al-Qur'an pada abad ke-VII hijriah adalah muslim Hijaz, namun kondisi masyarakat selalu berubah-ubah dan dinamis sesuai dengan perkembangan zaman. Fakta bahwa umat Islam saat ini menghadapi berbagai tantangan arus globalisasi, namun teks al-Qur'an tidak lagi menerima modifikasi dan telah menjadi *corpus* paten yang tidak mungkin bisa dirubah. Namun, jika al-Qur'an tidak mampu memberi solusi terhadap permasalahan manusia, maka al-Qur'an kehilangan makna dan fungsi aslinya. Oleh karenanya,

[27] Ingrid Mattson, *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life,* Oxford: Blackwell Publishing, 2008, hlm. 1-3.

sebagai respon permasalahan tersebut, berbagai mazhab dan aliran berupaya mengelaborasi teks al-Qur'an agar selalu relevan dengan kondisi masyarakat dan keadaan sosial.

Pada konteks ini, tokoh tekstual dan kontekstual sangat menyadari bahwa tradisi, budaya, dan struktur masyarakat jauh berbeda antara umat Islam pada abad ke-VII hijriah dengan masa kontemporer saat ini. Oleh sebab itu, dibutuhkan pendekatan dan metode yang sistematis untuk mengelaborasi ayat al-Qur'an. Proses relevansi yang dilakukan oleh para sarjana terbagi pada dua poros. Kelompok yang berorientasi pada dimensi teks, disebut dengan tekstualis dan kalangan yang berorientasi pada tataran konteks, dikenal sebagai kontekstualis.[28] Walaupun, objek penafsiran adalah sama berupa ayat al-Qur'an dan literatur Hadis, tapi pendekatan dan paradigma yang berbeda dapat melahirkan aneka penafsiran.

Tekstualis berpandangan bahwa umat Islam seharusnya merujuk pada ketentuan al-Qur'an, karena ia diturunkan untuk menjawab dan mengatasi berbagai persoalan yang mendera umatnya. Islam adalah agama yang paling rasional dibandingkan agama lainnya, sehingga antara nilai ideal al-Qur'an dan perkembangan sosial dapat disatukan dengan merujuk pada ketentuan al-Qur'an.[29] Walaupun, al-Qur'an turun pada abad ke-VII hijriah, dengan objek masyarakat Arab pada masa itu, tapi ia bersifat universal dan akan selalu relevan dengan berbagai situasi dan kondisi. Transformasi budaya hanya dapat dilakukan dengan merujuk pada teks al-Qur'an. Kelompok Salafi misalnya terkenal dengan slogan kembali pada al-Qur'an dan Sunnah. Ayat al-Qur'an diyakini pula bersifat statis, normatif, sehingga hukumnya bersifat final, dan tidak mengalami perubahan.

[28] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi,* Bandung: Teraju, 2002, hlm. 248-252.

[29] Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*, terj. Caroline Higgitt, London dan New York: Routledge, 2011, hlm. 8-10.

Pernyataan tersebut didukung oleh sejumlah ayat, yang menyatakan bahwa al-Qur'an telah sempurna.[30]

Pembacaan al-Qur'an secara literal (*philological approach*) dipahami dari proses penurunan al-Qur'an. Para ulama sepakat bahwa al-Qur'an turun dengan perantaraan Malaikat Jibril. Teks al-Qur'an yang semula tertulis di *lawḥ mahfūẓh,* kemudian diturunkan ke *samā' al-dunyā*. Proses ini menunjukkan bahwa sebelum diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw., al-Qur'an telah ada dalam bentuk yang utuh. Walaupun, al-Qur'an turun untuk merespon dan mengubah budaya masyarakat Arab, tapi makna ayat tidak dipengaruhi oleh situasi sosio-historis. Pemahaman seperti ini menyebabkan konteks sosio-historis ayat al-Qur'an hanya dipahami sebagai penjelas makna ayat yang tersamarkan.[31]

Berdasarkan paradigma di atas, kandungan hukum al-Qur'an terletak pada dimensi bahasa. Pernyataan yang tertulis dalam teks al-Qur'an dipahami sebagai ketentuan yang bersifat pasti. Apapun redaksi teks mesti dipatuhi dan dijadikan landasan hukum untuk memutuskan setiap perkara. Walaupun kondisi situasional masyarakat jauh berbeda, tapi perubahan tersebut tidak menghalangi diterapkannya ayat al-Qur'an secara universal. Dengan kata lain, tokoh tekstual meyakini

[30] Berdasarkan penelusuran terhadap tiga tafsir Salafi, yaitu *Taysīr al-Karīm al-Rahmān* karya Muhammad Nashir al-Sa'di (1889-1956), *Adhwā' al-Bayān* karya Muhammad Amin al-Shanqithi (1907-1973), dan *Aysar al-Tafāsīr* oleh Abu Bakar Jabir al-Jaza'iri (1921), ditemukan bahwa kecenderungan tafsir Salafi adalah bersifat literal (*wooden literalism*), dan menutup berbagai kemungkinan makna. Ini disebabkan oleh generalitas pembacaan ayat, dan al-Qur'an dianggap sebagai *language,* bukan sebagai *discourse*. Lihat, Izza Rohman, *Salafi Tafsirs: Textualist or Authoritarian*, *al-Qur'an and Hadits Academic Society* 1, 2, 2012: 197-213, hlm. 201-206. Isyarat terkait kesempurnaan ajaran Islam terdapat dalam QS. al-Mā'idah [5]: 3 Dan QS. al-An'ām [6], hlm. 115.

[31] Lihat, Abdullah Saeed, *Reading the al-Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (London and New York: Routledge, 2014, hlm. 60-63; Abdullah Saeed, *The al-Qur'an: An Introduction,* USA dan Canada: Routledge, 2008, hlm. 31-33; Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran*, hlm. 38-41.

bahwa perubahan masyarakat harus sesuai dengan ketentuan al-Qur'an yang diperoleh berdasarkan pembacaan literal dan bukan sebaliknya, al-Qur'an yang harus menyesuaikan dengan perubahan masyarakat.

Pendekatan tafsir tekstual tidak hanya menggunakan kajian literal kebahasaan saja, tapi didukung pula oleh penafsiran ulama *Salaf*. Penafsiran generasi awal dinilai sebagai penafsiran yang otoritatif, dan *legitimate*. Anggapan ini berdasarkan pada sejumlah riwayat yang menyatakan bahwa ulama *Salaf* adalah generasi terbaik. Itulah sebabnya, kalangan tekstualis menegaskan bahwa penafsiran ayat al-Qur'an haruslah disandarkan pada penafsiran kaum terdahulu.

Berbeda dengan paradigma di atas, kontektualis meyakini bahwa persoalan sosial dapat diselesaikan melalui proses dialektik antara teks al-Qur'an dan perkembangan masyarakat.[32] Pembacaan secara literal (*philological approach*) dinilai tidak dapat mengakomodir kebutuhan masyarakat. Meski teks al-Qur'an telah *final* dan menjadi *corpus* resmi umat Islam, akan tapi ia harus selalu relevan dengan perkembangan masyarakat. Oleh sebab itu, perlu kajian spesifik mengenai kondisi sosial masyarakat dan konteks sosio-historis penurunan wahyu. Pengabaian situasi sosial dapat mengakibatkan produk hukum yang kontra produktif dan tidak sesuai dengan kebutuhan masyarakat.[33]

---

[32] Kecenderungan ini dapat dilihat dalam berbagai karya kelompok Muslim Progresif yang berupaya menghubungkan antara konteks pewahyuan dengan konteks masyarakat kontemporer saat ini, dengan memperhatikan kondisi sosial dan nilai yang berkembang, seperti pluralisme agama (*religious pluralism*), kesetaraan gender (*gender equality*), dan keadilan (*justice*). Lihat, Clinton Bennett, *Interpretating the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*. Lihat juga, Ingrid Mattson, *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life,* Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

[33] Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1990, hlm. 182-187.

Proses relevansi kandungan hukum dengan perkembangan masyarakat menimbulkan berbagai kemungkinan. Jika perkembangan masyarakat tidak sejalan dengan kandungan hukum al-Qur'an, maka transformasi budaya perlu dilakukan tanpa mengabaikan perkembangan masyarakat. Tapi, jika tradisi masyarakat sejalan dengan kandungan hukum maka ketentuan al-Qur'an dapat menjadi pendorong terwujudnya peradaban yang sesuai dengan ketentuan ajaran Islam.[34] Perlu dikuatkan kembali bahwa tokoh kontekstual menilai bahwa kandungan hukum tidak terletak pada struktur *linguistics al-Qur'an*, tapi dapat diperoleh melalui kajian sosio-historis masyarakat Arab.[35]

Ada beberapa tahap yang harus dilalui untuk melakukan proses dialektika. Seorang mufasir harus melakukan elaborasi sosio-historis, yang terdiri dari situasi sosial, budaya, kultur, dan tradisi masyarakat Arab ketika al-Qur'an diturunkan.[36] Pembacaan konteks penurunan al-Qur'an secara spesifik dikenal dengan istilah *asbāb al-nuzūl* makro dengan menggunakan sejumlah literatur hadis (riwayat *asbāb al-nuzūl* mikro), sejarah kenabian, dan keterangan lainnya yang berkaitan dengan situasi penurunan wahyu.[37] Dengan mengetahui *setting* masyarakat Arab dapat diketahui pula kandungan ruang lingkup hukum

[34] Taufik Adnan Amal dan Samsul Rizal Panggabean, *Approaches to the Quran in Contemporary Indonesia*, hlm. 68.

[35] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 2-5.

[36] Adis Duderija, *The Interpretational Implications of Progressive Muslims' al-Qur'an and Sunna Manhaj in Relation to their Formulation of a Normative Muslima Construct*, hlm. 416. Muhammad Abdel Haleem melakukan identifikasi pada ayat perang dalam al-Qur'an. Ia mengatakan bahwa ayat al-Qur'an mesti dibaca berdasarkan konteksnya. Jika al-Qur'an dilepaskan dari konteksnya, maka ayat al-Qur'an dapat saja disalah pahami, bahkan bertolak belakang dengan spirit al-Qur'an. Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Quran: Themes and Styles,* London dan New York: I.B Tauris, 2011, hlm. 215.

[37] Clinton Bennett, *Interpretating the Qur'an: A Guide for the Uninitiated*, hlm. 21-22.

al-Qur'an. Pada tahap selanjutnya, kandungan ruang lingkup hukum tersebut akan dihubungkan dengan memperhatikan asas persamaan antara tujuan al-Qur'an dan kondisi sosial masyarakat kontemporer.

Meski kelompok kontekstualis lebih mengedepankan proses dialektika antara kandungan lingkup hokum al-Qur'an dan perkembangan masyarakat, tapi penerapan hukum tetap bersandar pada ayat al-Qur'an dan hadis. Proses dialektika lebih diutamakan, karena antara teks al-Qur'an dan perkembangan sosial adalah dua hal yang saling berkaitan, dan tidak dapat dipisahkan. Pendekatan seperti ini memungkinkan pembacaan ayat al-Qur'an menjadi lebih fleksibel dan terbuka dengan berbagai interpretasi.

Pembacaan ayat al-Qur'an secara kontekstual didukung oleh analisis konsep 'nasakh-mansukh' dan 'makki-madani' dalam tradisi intelektual Islam. Perubahan hukum yang dilakukan dalam bentuk pembatalan ayat dengan ayat yang datang sesudahnya menjadi isyarat bahwa penerapan hukum hendaknya memperhatikan realitas sosial.[38] Pengharaman *khamar* dan penetapan hukum *rajam* yang dilakukan secara bertahap (*tadarruj al-ahkām*) menunjukkan bahwa ketetapan hukum harus sesuai dengan perkembangan masyarakat. Ketentuan teks tidak boleh secara frontal dipaksakan, melainkan harus memperhatikan konteks sosial masyarakat.[39]

[38] Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islami Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1990, hlm. 52-60.

[39] Membaca teks agama membutuhkan pembacaan terhadap konteks pewahyuan, memperhatikan sejarah penafsiran (*the history of interpretation*) yang ada antara kita dan teks, serta kondisi sosial ketika teks hendak ditafsirkan. Omid Safi, "Between the Seventh and the Twenty-First: Musings on Text and Contexts in the Early Twenty First Century," *The American Journal of Islamic Sosial Sciences* 25, 3, hlm. 111-118. Progressif Muslim tidak sepenuhnya melepaskan Turāts dan kitab klasik, tapi mereka berupaya melakukan negosiasi secara kreatif, historis, dan kritis sesuai konteks penafsiran. Lihat Adis Duderija, "Construction

Meskipun proses dialektika menjadi perhatian utama tokoh kontekstualis, tapi pendapat ulama Salaf tidak luput dari perhatian. Generasi awal Islam dipandang sebagai generasi terpercaya. Pendapat mereka dinilai otoritatif berdasarkan sejumlah riwayat yang menyebutkan bahwa mereka mempunyai kelebihan dan suatu keharusan dalam merujuk pendapat para *Salaf*. Walau demikian, dalam konteks penarikan *legal-ethics* al-Qur'an, penafsiran Salaf-Shalih tidak dapat dijadikan justifikasi dan solusi untuk menyelesaikan persoalan masyarakat kontemporer. Hal Ini disebabkan oleh perbedaan yang sangat signifikan antara kondisi bangsa Arab pada masa lampau (abad ke-VII hijriah) dengan realitas sosial yang dihadapi umat Islam dewasa ini, baik adat, kultur, tradisi, dan tata nilai seperti *religious pluralism*.[40]

Berdasarkan data di atas dapat disimpulkan bahwa kelompok tekstual menyelesaikan persoalan sosial dengan menarik ketentuan legal spesifik ayat al-Qur'an, kemudian ditransfer pada konteks kontemporer. Artinya, ayat al-Qur'an dianggap universal, spesifik, statis, normatif, sehingga akan senantiasa relevan diterapkan pada setiap situasi dan kondisi apapun. Pada sisi lain, tokoh kontekstual melakukan proses dialektika dalam penafsiran al-Qur'an dengan mendialogkan konteks sosio-historis teks dan perkembangan masyarakat. Analisis tersebut menggunakan perangkat konsep *asbāb al-nuzūl*, *nasakh-mansukh*, *makki-madani*, literatur hadis, sejarah kenabian, *ushūl al-ḥadīts*, *ushūl al-Fiqh* dll. Melalui proses seperti inilah permasalahan sosial dapat ditangani dan dicarikan solusi.

Kriteria eksklusif yang dimiliki oleh hukum ilahi dari al-Qur'an adalah "*shālihun li kulli makān wa zamān*", universal,

of Religious Self and the Other: The Progressive Muslims' Manhaj," *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008: 91-122, hlm. 95-101.

[40] Omid Safi *(ed)*, *Progressive Muslims*, hlm. 2-14.

dan *up to date* serta relevan. Dengan demikian, ketika hukum suci ini harus membumi maka tidaklah ia kaku dan kolot dalam mengakomodir dan menjawab kebutuhan-kebutuhan umat manusia demi menjaga kedamaian dan keamanan hidup mereka.

Hukum Islam memiliki ruang lingkup yang cukup luas baik individu, sosial, negara (politik) bahkan lintas negara (peradaban). Masing-masing ruang lingkup ini berlaku sesuai pada porsinya dan tidak mungkin saling bertentangan, meskipun ia berada pada keragaman produk ijtihad tafsir manusia. Sebagai muslim di wilayah individu harus berkomitmen dengan hasil ijtihad ahli fikih, dan taat dengannya. Misalnya, yang bermazhab dengan mazhab Syafi'i atau yang selainnya harus berpegang teguh dengan mazhab masing-masing, meski antar mereka saling kontradiktif dalam hukum, tentunya dipersilahkan mengamalkannya tanpa masing-masing harus mempersoalkan hak keyakinan ideologi individu. Namun bila sudah masuk pada ruang lingkup hukum sosial—di mana dia harus bersosialisasi menjaga harmoni hubungan komunal dan demi persatuan dan kesatuan umat—maka fikih individual selayaknya untuk 'digadaikan' terlebih dahulu demi hidup berjamaah yang damai dan aman. Misalnya, imam salat yang bermazhab Hanafi atau Hambali membacakan *basmalah* dalam al-Fātihah ketika salat di tengah jamaah yang bermazhab Syafii, meskipun dalam ajaran Hanafi dan Hambali yang dianutnya basmalah bukan menjadi bagian dari surah al-Fātihah.

Bahkan lebih luas ruang lingkupnya sebagaimana berpolitik dalam sebuah negara yang berbhineka yang terdiri dari berbagai komponen suku, agama dan ras yang berkonsesus bersama dalam satu kesatuan negara Indonesia. Maka, demi keutuhan dan kedaulatannya semuanya tidak lagi dibenarkan fanatik berbicara di wilayah eksklusif hak keyakinan ideologis individu maupun sosial kelompoknya tapi wajib atas nama kepentingan

NKRI (negara kesatuan republik Indonesia). Islam tidak boleh dominan, atau Kristen, Buddha dan Hindu juga tidak boleh dominan. Jawa tidak boleh dominan, Madura, Batak, Mandar, Bugis dan lain-lain juga tidak boleh dominan dalam menentukan hak politiknya. Semua berhak atas hak politiknya yang sama secara konstitusional sebagai hasil kesepakatan bersama atas nama bangsa Indonesia. Konstitusi negara lebih diutamakan untuk mengakomodir hak politik semua anak bangsa dari pada wilayah fikih individu atau sosial karena Indonesia bukan Negara Islam yang diklaim hanya milik umat Islam. *Ngotot* atas hak individu dan sosial, maka yang terjadi adalah benturan antar warga yang berujung pada kegagalan bernegara atau bahkan ancaman serius bagi wujud individu dan sosial yang mengatasnamakan perorangan dan kelompok tertentu itu.

Begitu juga dalam ruang lingkup fikih peradaban yang lebih mengakomodir semua umat manusia yang berbangsa-bangsa. Misalnya, Saudi Arabia harus menghormati kedaulatan Suriah, Irak dan Yaman yang merdeka dalam menentukan arah politiknya. Begitu juga negara-negara yang lainnya demi kedamaian keamanan regional dan dunia, maka wilayah hukum fikih individual sosial dan negara yang sempit harus tergadaikan terlebih dahulu demi keamanan global.

Dari uraian ruang lingkup hukum tersebut (individu, social, negara dan peradaban antar negara) sesungguhnya sangat realistis bilamana secara kasuistik masing-masing dengan identitas hukum dasar dan primernya yang ditetapkan (*awwalī*) sesuai dengan maslahat dan mafsadahnya tanpa melihat keadaan-keadaan yang dikecualikan seperti kondisi darurat, keterpaksaan, kesulitan, bahaya dan takiyah. Jika demkian, maka secara otomatis dinamisasi dan perubahan hukum berlaku menyesuaikan dengan konteks kondisi yang terjadi bersama dengan kreterianya. Munculnya hukum yang tidak tetap ini yang

dipicu adanya pertimbangan kondisi darurat, keterpaksaan, kesulitan, bahaya dan takiyah dinamakan dengan hukum skunder (*tsānawī*).[41]

d. Konteks Kontemporer

Konteks kontemporer ini merupakan konteks budaya yang relevan masa kini. Pesan-pesan al-Qur'an dituntut untuk relevan dengan masa kini. Sebagaimana diketahui bersama bahwa pada hakikatnya al-Qur'an memuat dua hal, universalitas dan partikularitas.[42] Sebagai wahyu memuat suatu kebenaran dan kebaikan, al-Qur'an pasti membawa pesan-pesan universal. Meski demikian, al-Qur'an dengan bagiannya yang memuat realitas sosial zamannya tidak dapat dipungkiri juga memuat bagian yang dapat menjadi pelajaran dan refleksi dalam mengahadapi pergulatan al-Qur'an dengan realitas mendatang atau kontemporer. Artinya bagian universal al-Qur'an tidak bisa terlepas dari bagian partikular al-Qur'an. Keduanya saling terkait dan harus didialogkan secara intensif demi pembentukan nalar penafsiran yang konstruktif dan kontekstual-integratif.

Dari sini terlihat jelas bahwa antara teks dan budaya saling mempengaruhi. Terkadang budaya dapat mempengaruhi teks sehingga muncul paradigma budaya sebagai faktor determinan atas teks—meminjam istilah Nashr Hamid Abu Zayd yaitu *Muntājūn Tsaqafiyyūn*—atau sebaliknya teks juga terkadang mengubah budaya, sebagaimana al-Qur'an merubah budaya Arab, yang kemudian muncul paradigm 'teks sebagai produsen budaya' atau *muntijūn Tsaqāfiyyūn*.[43] Meski demikian, pandangan Nashr ini sering disalahpahami hanya sebatas pada paradigma budaya

[41] Nashir Makarim Syirazi, *Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Muqāran 1*, Qom 1385 HS, Madrasat al-Imām Aliy bin Abī Thālib, hlm. 269-270.

[42] Lihat, Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi, Tafsir Tematik : Islam Rahmatan Lil-Alamin,* Jakarta: Puasa Oasis, 2010, hlm. 146.

[43] Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut-Lebanon: al-Markaz al-'Arabī al-Tsaqafī, 1996, hlm. 24.

sebagai faktor dominan yang membentuk teks. Padahal justru ada hal yang tidak bisa diabaikan adalah teks juga berpotensi membentuk budaya. Jadi, sebenarnya yang terjadi adalah dialektika antara teks dan budaya. Keduamya sepanjang zaman akan bergulat dan berputar dalam lingkungan hermeneutik. Kedua paradigma tersebut secara jelas menguatkan bahwa al-Qur'an bersifat dinamis dan progresif. Al-Qur'an merupakan wahyu yang relevan untuk setiap zaman dan lokasi. Al-Qur'an di samping relevan dengan zaman diturunkannya, al-Qur'an juga memiliki relevansi untuk zaman kontemporer dan zaman yang akan datang. Hal ini memungkinkan al-Qur'an berdialektika dengan berbagai kebudayaan sebelum dan setelah diturunkan. Paradigma ini penting diangkat dalam rangka menepis tentang ketidakmampuan umat Islam dalam menghadirkan al-Qur'an untuk konteks budaya yang sangat beragam.

Tahapan Penarikan Kesimpulan Tafsir-kontekstual-Integratif-Kontemporer

Setidaknya ada empat tahapan dalam kerangka konseptual Metode Manthiqi, yaitu memahami tujuan ayat, melepaskan subjektifitas, mengambil kaidah universal ayat, dan menempatkan pada objek baru, sebagaimana penjelasan di bawah ini.

Tabel 8.4
Kerangka Konseptual Metode Manthiqi dalam Penafsiran al-Qur'an

Kerangka Konseptual Metode Manthiqi dalam Penafsiran al-Qur'an	1. Memahami Tujuan Ayat
	2. Melepaskan Subjektifitas dengan Menyentuh Lokalitas
	3. Mengambil Kaidah Universal Ayat
	4. Menerapkan pada Objek Baru

a. Memahami Tujuan Ayat

Hal pertama yang dilakukan ketika dihadapkan pada suatu ayat yang digunakan sebagai dalil fenomena faktual di masyarakat adalah memahami tujuan ayat tersebut, untuk apa ayat tersebut diturunkan. Taapan ini berupaya untuk memahami konsep global di balik motif dan orientasi ayat tersebut yang meliputi semua objek-objeknya.

Salah satu objek yang ditekankan dalam tahapan ini adalah mengkaji secara mendalam *khithāb* (audiens) yang dimaksud ayat tersebut. Menurut Zarkasyi, ada sekitar 30 model *mukhāthab* dalam al-Qur'an.[44] Di antaranya adalah *khithāb al-'ām al-murād bihī al-'umūm* sebagaimana dalam surah al-Mujādilah ayat 7, dan *al-khithāb al-khāshsh bi al-khushūsh* sebagaimana surah Ālu 'Imrān ayat 106, dan model-model lainnya.

Pada tahapan ini juga, mufasir mencoba mengidentifikasi masalah yang terjadi secara faktual dalam masyarat yang memotivasi ayat tersebut yang turun sebagai jawaban atas permasalahan yang dimaskud sehingga pada akhirnya tampak jelas tujuan ayat tersebut.

b. Melepaskan Subjektifitas dengan Menyentuh Lokalitas

Lokalitas merupakan salah satu episentrum perdebatan para ulama dan pengkaji tafsir sejak berabad-abad lamanya.[45] Mayoritas ulama dan pengkaji tafsir menentang pemahaman yang berdasarkan lokalitas al-Qur'an dengan berbasis pada kosmologi dan redaksi-redaksi al-Qur'an yang bersifat universal. Selain itu, sebagian ulama kontemporer seperti Sayyed Hossein Nasr, Sayyed Nuquib al-Attas, dan Osman Bakar justru

[44] Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Turāts, 1957.

[45] Wacana ini dapat dibaca pada Gabriel Said Reynold (ed.), *The Quran in Its Historical Context*, New York: Routledge, 2008; Mustafa al-A'zhami, *The History of The Quranic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testament*, Leiceste-England: UK Islamic Academy, t.th..

mendukung partikularitas dan lokalitas penafsiran al-Qur'an.[46] Artinya, mereka cenderung bersifat lokal dalam memaknai al-Qur'an.

Pada kajian Usul-Fikih dan Ulumul-Qur'an, perdebatan mengenai lokalitas dan universalitas tercermin pada wacana *asbab al-nuzul* al-Qur'an yang melahirkan dua mazhab utama, yaitu pendukung lokalitas dan pro universalitas di pihak yang lain. Pendukung lokalitas berdalil dengan kaidah *al-'ibrah bi khushūsh al-sabab lā bi 'umūm al-lafzh*. Artinya, yang menjadi basis penafsiran al-Qur'an adalah sebab turunnya ayat yang berifat lokal dan partikular, bukan pada redaksinya yang universal dan umum[47].

Di sini yang dimaksud dengan melepaskan subjektifitas dengan menyentuh Lokalitas adalah melepaskan seluruh aspek lokalitas turunnya ayat pada masa risalah sebagaimana yag ada dalam *asbāb al-nuzūl*nya, yaitu siapa subjek komunikannya, kapan terjadi dan di mana, karena yang kini menjadi *mukhāthab* (komunikan) bukan lagi yang ada pada saat ayat diturunkan, tetapi individu atau komunitas dan situasi kontemporer.

c. Mengambil Kaidah Universal Ayat

Menyoal hal ini, pro universalitas berargumen dengan kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzh lā bi khushūsh al-sabab*. Artinya mereka menafsirkan al-Qur'an berbasis pada universalitas redaksi, bukan pada sebab turunnya ayat yang bersifat lokal.[48]

[46] Perdebatan ini pada Ibrahim Kalin, *Islam and Science: Notes on an Ongoing Debate*. Makalah ini dipresentasikan di Collage of the Holy Cross, Massachusetts, USA, t.th., 2.

[47] Kelompok yang meyakini kaidah ini mengatakan bahwa ketentuan hukum yang dikandung oleh ayat tertentu sebenarnya terbatas pada peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut. Adapun penerapan terhadap kasus lain yang serupa hanya mungkin dilakukan melalui analogi (*qiyās*) atau nash lain. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 90.

[48] Perdebatan mengenai diskursus ini dapat dibaca pada Muhammad Abdul Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirut: Dār al-Quthaybah, 1988, juz. 1, hlm. 163-178.

Jadi, ketika paradigma tafsir condong pada universal, maka akan berlaku umum, kapan, di mana, dan bagi siapa pun. Artinya tempat, masa, dan oknum dari sebuah ayat sangat umum. Sementara jika al-Qur'an dipahami dalam konteks lokalitasnya, maka akan terjadi berbagai paradigma dan setiap mufasir berhak mengembangkan paradigmanya sendiri dengan ruang lingkup kebenaran yang bersifat parsial.

Di sini menjadi jelas bahwa baik pembela universalitas atau yang pro lokalitas sebenarnya telah terjerembab pada fanatisme yang berlebihan. Oleh karena itu, perlu adanya proses integrasi antara dua paradigma tersebut, sebab al-Qur'an tidak akan dapat diungkap maknanya secara objektif tanpa melibatkan dua aspek di atas; lokalitas sebab penurunan (*khushūsh al-sabab*) dan universalitas redaksi (*'umūm al-lafzh*). Kedua dimensi ini saling meniscayakan keberadaannya. Oleh karena itu, operasional Metode Manthiqi mengalami dua proses tersebut. Jadi, Metode Manthiqi mencoba mengintegrasikan antara universalitas dan lokalitas sehingga makna al-Qur'an dapat ditangkap secara objektif dan logis.

d. Menerapkan pada Objek Baru

Pada proses penerapan objek baru dalam fase ini, penting sebelumnya dibahas mengenai objektivitas dan subjektivitas penafsiran, sebab kalangan akademisi kerap menjadikan objektivitas sebagi tolok ukur dalam menilai keilmiahan sebuah penafsiran. Sebaliknya, subjektifitas dianggap sebagai hama yang harus dibasmi. Meski demikian, menyoal objektivitas dan subjektivitas dalam konteks penafsiran tidak mudah. Oleh karena itu, perlu adanya kategori objektif menurut beberapa logika ilmu alam, perspektif riset akademik, dan perspektif para ilmuwan.

Jika mengacu pada logika ilmu alam, maka unsur yang harus ada dalam kata objektif adalah *pertama,* kebenaran mutlak;

kedua, sesuai dengan fakta atau empiris; *ketiga*, netralitas mutlak, tidak memihak dan tidak terikat; dan *keempat* adalah kondisi-kondisi yang harus lengkap untuk semua peristiwa.[49] Artinya jika unsur-unsur di atas tidak terpenuhi maka suatu objek dikategorikan subjektif.

Jadi, objektivitas penafsiran meniscayakan posisi pasif seorang mufasir dan tidak adanya motif pribadi dalam diri mufasir. Para mufasir idealnya membiarkan teks al-Qur'an menampakkan diri dan maknanya seperti apa adanya tanpa menggiring dimensi untuk masuk pada teks tersebut. Teks tersebut diupayakan mengungkap dan menunjukkan maknanya sendiri kepada mufasir.

Dalam terapan pada objek baru aspek-aspek pendukung yang menjadi faktor-faktor berlakunya hukum ayat harus diperhatikan, reabilitas keadaan objek baru sejalan dengan kaidah:

الحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ وُجُوْدًا وَ عَدَمًا

"Hukum berlaku atau tidak berputar bersama kausa dan sebabnya"

Dengan demikian sehingga penting langkah berikut ini untuk dilakukan:

a. Mengeksplorasi sebab hukum di mana ada Nash sebuah hukum syar'i tanpa dijelaskan didalamnya sebab atau *illah* sebuah hukum, sehingga harus diupayakan adanya analisa mendalam untuk menguak sebab suatu hukum, tahapan proses ini disebut dalam istilah Ushul Fikih sebagai *takhrīj al-manāth.*
b. Dan disisi lain terdapat proses implementasi hukum sesuai

[49] Lalu Murdi, *Memahami Makna Objektivitas dan Subjektivitas dalam Penulisan Sejarah,* Artikel Ilmiah *Online*, diakses 17 Agustus 2017.

sebabnya di mana kalau sebab hukum itu ada dan bila objek hukum sesuai dengan konteksnya maka berlakulah hukum tersebut yang diistilahkan dengan *taḫqīq al-manāth*.

c. Atau sebaliknya jika tidak sesuai maka hukum harus dikeluarkan dari kontekstualnya sebagai proses seleksi sebab yang demikian ini disebut *tanqīḥ al-manāth*".[50]

Posisi Metode Manthiqi dalam Metodologi Tafsir

Ditinjau dari pembagian metodologi tafsir secara umum berdasarkan sumber analisis dan demonstratif yang digunakan, metode tafsir al-Qur'an terbagi menjadi dua, yaitu metode tafsir *bi al-ma'tsūr* dan metode tafsir *bi al-ra'y,* sehingga kemudian metode tafsir secara umum dikategorikan menjadi dua, yaitu metode tafsir *bi al-ma'tsūr* (*tafsīr naqlī*) dan *tafsīr ijtihādī* (*tafsīr 'aqlī).*[51] *Tafsīr bi al-ma'tsūr* lebih menekankan pada pijakan dalil-dalil naqli sedangkan tafsir *ijtihādi* bersandar pada akal dan tadabbur[52]. Pembagian yang kedua ini dalam rangka mengkonter beberapa pendapat dan anggapan bahwa tafsir *bi al-ra'y* itu ditolak dan tidak *mu'tabar* karena dianggap menyalahi ijtihad. Oleh karena itu, Metode Manthiqi berada pada kategori metode tafsir *ijtihādi*.

Demikian pembahasan bab ini menegenai kerangka konseptual Metode Manthiqi dan opersionalisasinya secara teoritis. Oleh sebab itu, pada bab berikutnya akan dibahas aplikasi Metode Manthiqi terhadap surah al-Mā'idah ayat 51 dan surah al-Baqarah ayat 30.

---

[50] Badruddin al-Zarkasyi, *al-Baḫr al-Muḫīth fi Ushūl al-Fiqh*, Dār al-Kutub, jil. 7, hlm. 325.

[51] Ridha Mu'addab, *Raveshhāye Tafsīr Qorān*, Qom, Universitas Qom, 1390 HS, hlm. 13

[52] Ridha'i al-Isfahani, *Manthiq Tafsīr Qur'ān*, hlm. 144.

BAB IX
APLIKASI METODE MANTHIQI

Logika Tafsir Kata *Awliyā'* surah al-Mā'idah ayat 51 Dalam Konteks Indonesia

Salah satu visi dan misi penting lahirnya metode tafsir-kontekstual-integratif yang dalam hal ini direpresentisikan oleh Metode Manthiqi adalah menjawab dan memberi solusi dalam permasalahan sosial di masyarakat. Dalam konteks Indonesia, isu yang cukup faktual dalam fonemena politik keagamaan di Indonesia adalah terkait hukum memilih pemimpin nonmuslim dengan isu penafsiran kata *awliyā'* pada surah al-Mā'idah ayat 51. Surah al-Mā'idah ayat 51 kerap dijadikan dalil yang mampu menjadi legitimasi keharaman memilih nonmuslim sebagai pemimpin. Berikut bunyi surah al-Mā'idah ayat 51 :

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi awliyā' bagimu; sebahagian mereka adalah awliyā' *bagi sebahagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi*

awliyā', *maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang lalim."*

Dalam memahami Surah al-Mā'idah ayat-51 di atas secara kontekstual dan integratif, ada 4 tahapan yang harus dilalui dalam memahami konteks ayat sebagai berikut.

Konteks Literal

Pada konteks literal, penting dibahas dan diungkap makna kata *awliyā'* secara epistemologis, mulai dari makna etimologi, terminologi, dan operasional-kontekstual kata itu. Perlu diketahui bahwa kata *waliy* (ولي) dan *awliyā'* (أولياء) disebut 88 kali dalam al-Quran. ١Kata *awliyā'* merupakan bentuk nomina plural dari kata *waliy* (singular atau tunggal). Kata *waliy* berasal dari akar kata ولى (*walā*) yang memiliki dua makna penting. *Pertama*, kata *walā* bermakna "sesuatu yang berdekatan dan bersandingan tanpa penghalang dengan yang lainnya baik karena tempat, nasab, agama, pertemanan, bantuan, atau keyakinan". Yang *kedua*, akar kata *walā* bermakna "yang berotoritas atas orang lain". Meski demikian, kata *walā* lebih sesuai dengan makna yang kedua. Jika ada makna selain dari kedua hal di atas, maka makna tersebut hanya sebagai konsekuensi dari akar maknanya seperti "penolong, teman karib, kekasih, dan lain sebagainya".[2]

Kata *waliy dan awliyā'* dalam al-Qur'an, tidak pernah berdiri sendiri dan lepas dari konteks, berbagai makna yang muncul adalah akibat dari berfungsinya kata tersebut dalam ayat. Dalam kajian semantik dibedakan antara makna dasar yang berupa kata-kata yang berdiri sendiri, baik dalam bentuk turunan

[1] Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm* (Turki: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1984), 766-767.

[2] Raghib al-Isfahani, *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t th.) hlm. 203.

maupun dalam bentuk dasar atau disebut dengan makna leksikal. Makna relasional atau makna gramatikal yang terbentuk dari pertautan antar unsur dalam suatu bahasa. Makna dasar atau disebut juga makna leksikal adalah makna yang melekat pada kata itu sendiri, yang selalu terbawa dimanapun kata itu diletakkan. Untuk mendapatkan makna dasar, dapat kita ketahui dengan mencari makna tersebut dalam kamus-kamus. Kata *waliy* (ولي) berasal dari akar kata ولي (*wāwu, lām*, dan *yā'*) yang berarti dekat. Bentuk jama' dari *waliy* (ولي) adalah *awliyā'* (أولياء). Dari akar kata inilah kata-kata seperti ولى -يلي (*walā-yalī*) yang berarti *dekat dengan*, mengikuti, (وَلَّى *wallā*) memiliki arti menguasai, menolong, mencintai, (أولى *awlā*) memiliki arti yang menguasakan, mempercayakan, berbuat, (ولّى *wallā*) berarti menolong, membantu, bersahabat, (تولّى *tawallā*) berarti menetapi, mengurus, menguasai, (إستولى عليه *istawlā 'alayh*) berarti memiliki, menguasai, (الأولى *al-awlā*) berarti yang paling berhak dan paling layak, (ولاء *walā'*) memiliki arti *berpaling dari* atau *meninggalkan,* dan أولى (*awlā*) berarti menunjukkan ancaman dan ultimatum, seperti pada (أولى لك *awla lak*) berarti kecelakaan bagimu atau kecelakaan akan mendekatimu maka berhati-hatilah. Semua kata turunan dari ولى menunjukkan makna kedekatan kecuali bila diiringi kata depan عن secara tersurat dan tersirat seperti *wallā 'an* dan *tawallā 'an* maka makna yang ditunjukkan adalah menjauhi atau berpaling. Bentuk masdar dari ولى adalah ولاية, kata ini bisa dibaca dengan dua versi yaitu dibaca *kasrah* huruf *wawu* dan dibaca *fat<u>h</u>ah* huruf *wawu*. Menurut Sibawaih, *walāyah* adalah bentuk *mashdar*, sedangkan *wilāyah* adalah nama untuk sebuah pemerintahan atau kepemimpinan. Sementara Raghib al-Isfahani berpendapat bahwa baik dibaca kasrah atau fathah meski pada hakikatnya sama, yaitu mengurus atau menguasai

urusan تَوَلِّي الأمر, namun penggunaannya berbeda, *wilāyah* berarti النصرة 'pertolongan', sedangkan *walāyah* bermakna تَوَلِّي الأمر 'mengurus atau menguasai urusan'.[3] Seperti pada surah al-Anfāl ayat 72:

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيۡءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسۡتَنصَرُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيۡكُمُ ٱلنَّصۡرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوۡمِۭ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَهُم مِّيثَٰقٞۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ

"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertoIongan [kepada orang-orang Muhajirin], mereka itu satu sama lain lindung-melindungi. Dan [terhadap] orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikit pun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. [Akan tetapi] jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam [urusan pembelaan] agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha melihat apa yang kamu kerjakan."

Pada ayat ini yang dimaksud melindungi ialah saling melindungi antara kaum Muhajirin dan Anshar sehingga terjalin persaudaraan yang amat teguh, untuk membentuk masyarakat yang baik. Demikian keteguhan dan keakraban persaudaraan mereka itu, sehingga pada permulaan Islam mereka waris-mewarisi seakan-akan mereka bersaudara kandung. Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya dapat berarti pengetahuan-Nya yang menyeluruh tentang mereka dan cinta pembelaan dan bantuan-Nya. Makna yang pertama berlaku terhadap segala

[3] Raghib al-Isfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t th.) hlm. 203.

sesuatu, sedang makna yang kedua yang berarti cinta, bantuan, perlindungan, dan rahmat-Nya adalah kepada hamba-hambaNya yang taat lagi mendekat kepada-Nya. *Waliy* memiliki arti ganda (musytarak). *Pertama*, sebagai subyek (*fā'il*) orang yang dengan penuh kesadaran dengan sendirinya melakukan taat tanpa melakukan hal-hal yang dibenci atau hal-hal yang penuh kemaksiatan. *Kedua*, sebagai obyek (*maf'ūl*) orang yang memperoleh karunia atau anugerah Allah. Orang khusus yang dipilih oleh Allah. Makna relasional adalah makna konotatif yang diberikan atau ditambahkan pada makna yang sudah ada tergantung pada kalimat di mana kata tersebut diletakkan. *Waliy* dalam al-Qur'an memiliki banyak arti tergantung konteks kata tersebut digunakan. Namun, makna dasar kata tersebut selalu terbawa di mana makna relasional berkembang.

Kata *waliy* dan *awliyā'* terdapat dalam al-Qur'an dengan berbagai bentuk derivasinya berjumlah 233 kata, yang termuat dalam 234 ayat dari 55 surah. Meski demikian, kata yang secara langsung menunjuk kata *waliy* di dalam al-Qur'an disebutkan 44 kali yaitu pada QS. al-Baqarah [2]: 107, 120, 257, 282; QS. Ālu 'Imrān [3]: 68, 122; QS. al-An'ām [6]: 14, 51, 70, 127; QS. al-Tawbah [9]: 74, 116; QS. al-Ra'd [13]: 37; al-Isrā' [17]: 33, 111; QS. al-Kahfi [18]: 17, 26; QS. al-'Ankabūt [29]: 22; QS. al-Sajdah [32]: 4; QS. Fushshilat [41]: 34; QS. al-Syūrā [42]: 8, 9, 28, 31, 44; QS. al-Jātsiyah [45]: 19; QS. al-Nisā' [4]: 45, 75, 89, 119, 123, 173; QS. Maryam [19]: 5, 45; QS. al-Aḥzāb [33]: 17, 65; QS. al-Fatḥ [48]: 22; QS. al-Mā'idah [5]: 55; QS. al-A'rāf [7]: 155, 196; QS. Saba' [34]: 41; QS. al-Naml [27]: 49; QS. al-Naḥl [16]: 63; dan QS. Yūsuf [12]: 101.

Sedangkan bentuk pluralnya, *awliyā'*, juga disebutkan 42 kali, yaitu: QS. Ālu 'Imrān [3]: 28, 175; QS. al-Nisā' [4]: 76, 89, 139, 144; QS. al-Mā'idah [5]: 51 (2X), 57, 81; QS. al-A'rāf [7]: 3, 27, 30; QS. al-Anfāl [8]: 34 (2X), 72, 73; QS. al-Tawbah [9]: 23,

71; QS. Yūnus [10]: 62; QS. Hūd [11]: 20, 113; QS. al-Ra'd [13]: 16; QS. al-Isrā' [17]: 97; QS. al-Kahfi [18]: 50, 102; QS. al-Furqān [25]: 18; QS. al-'Ankabūt [29]: 41; QS. al-Zumar [39]: 3; QS. al-Syūrā [42]: 6, 9, 46; QS. al-Jātsiyah [45]: 10, 19; QS. al-Aḥqāf [46]: 32; QS. al-Mumtaḥinah [60]: 1; QS. al-Jumu'ah [62]: 6; QS. Fushshilat [41]: 31; QS. al-Baqarah [2]: 257; QS. al-An'ām [6]: 121, 128; QS. al-Aḥzāb [33]: 6. Jadi total derivasi kata *awliyā'* berupa nomina bentuk kata *waliy* (ولي) kurang lebih diliterasikan dalam al-Qur'an sebanyak 86 kali. Berikut ini perincian masing-masing ayat dan literasinya.

Tabel 9.1
Literasi *awliyā'* atau *Waliy* dalam al-Qur'an

No.	Literasi	Posisi
1.	وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	al-Baqarah [2]: 107
2.	وَلَئِنِ ٱتَّبَعتَ أَهوَآءَهُم بَعدَ ٱلَّذِي جَآءَكَ مِنَ ٱلعِلمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	al-Baqarah [2]: 120
3.	ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ	al-Baqarah [2]: 257
4.	وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَولِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ	al-Baqarah [2]: 257
5.	فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيهِ ٱلحَقُّ سَفِيهًا أَو ضَعِيفًا أَو لَا يَستَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَليُملِل وَلِيُّهُ بِٱلعَدلِ	al-Baqarah [2]: 282
6.	لَّا يَتَّخِذِ ٱلمُؤمِنُونَ ٱلكَٰفِرِينَ أَولِيَآءَ مِن دُونِ ٱلمُؤمِنِينَ	Ālu 'Imrān [3]: 28

7.	وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ	Ālu ‘Imrān [3]: 68
8.	إِذ هَمَّت طَّآئِفَتَانِ مِنكُمۡ أَن تَفۡشَلَا وَٱللَّهُ وَلِيُّهُمَاۗ	Ālu ‘Imrān [3]: 122
9.	إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمۡ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ	Ālu ‘Imrān [3]: 175
10.	وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَلِيّٗا وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ نَصِيرٗا	al-Nisā’ [4]: 45
11.	وَمَا لَكُمۡ لَا تُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلۡمُسۡتَضۡعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلۡوِلۡدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرٗا	al-Nisā’ [4]: 75
12.	وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ	al-Nisā’ [4]: 76
13.	فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ أَوۡلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ	al-Nisā’ [4]: 89
14.	وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنۡهُمۡ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرًا	al-Nisā’ [4]: 89
15.	وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ	al-Nisā’ [4]: 119
16.	وَلَا يَجِدۡ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا	al-Nisā’ [4]: 123
17.	ٱلَّذِينَ يَتَّخِذُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ	al-Nisā’ [4]: 139
18.	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ	al-Nisā’ [4]: 144

19.	وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱستَنكَفُواْ وَٱستَكبَرُواْ فَيُعَذِّبُهُم عَذَابًا أَلِيمًا وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	al-Nisā' [4]: 173
20.	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱليَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَولِيَآءَ	al-Mā'idah [5]: 51
21.	بَعضُهُم أَولِيَآءُ بَعضٍ	al-Mā'idah [5]: 51
22.	إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم رَٰكِعُونَ	al-Mā'idah [5]: 55
23.	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُم هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلكِتَٰبَ مِن قَبلِكُم وَٱلكُفَّارَ أَولِيَآءَ	al-Mā'idah [5]: 57
24.	وَلَو كَانُواْ يُؤمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلنَّبِيِّ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيهِ مَا ٱتَّخَذُوهُم أَولِيَآءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنهُم فَٰسِقُونَ	al-Mā'idah [5]:81
25.	قُل أَغَيرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ وَهُوَ يُطعِمُ وَلَا يُطعَمُ	al-An'ām [6]:14
26.	وَأَنذِر بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِم لَيسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيّ وَلَا شَفِيع لَّعَلَّهُم يَتَّقُونَ	al-An'ām [6]: 51
27.	وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُم لَعِبًا وَلَهوًا وَغَرَّتهُمُ ٱلحَيَوٰةُ ٱلدُّنيَا وَذَكِّر بِهِۦٓ أَن تُبسَلَ نَفسُۢ بِمَا كَسَبَت لَيسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّ وَلَا شَفِيع	al-An'ām [6]: 70

28.	وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ	al-An'ām [6]: 121
29.	لَهُمۡ دَارُ ٱلسَّلَٰمِ عِندَ رَبِّهِمۡۖ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ	al-An'ām [6]: 127
30.	وَيَوۡمَ يَحۡشُرُهُمۡ جَمِيعٗا يَٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ قَدِ ٱسۡتَكۡثَرۡتُم مِّنَ ٱلۡإِنسِۖ وَقَالَ أَوۡلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلۡإِنسِ	al-An'ām [6]: 128
31.	وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ	al-A'rāf [7]: 3
32.	إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ	al-A'rāf [7]: 27
33.	إِنَّهُمُ ٱتَّخَذُواْ ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ	al-A'rāf [7]: 30
34.	أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ	al-A'rāf [7]: 155
35.	إِنَّ وَلِيِّيَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡكِتَٰبَۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّٰلِحِينَ	al-A'rāf [7]: 196
36.	وَمَا لَهُمۡ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمۡ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ	al-Anfāl [8]: 34
37.	إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ	al-Anfāl [8]: 34
38.	إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ	al-Anfāl [8]: 72
39.	وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٍ	al-Anfāl [8]: 73

40.	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُم وَإِخوَٰنَكُم أَولِيَآءَ إِنِ ٱستَحَبُّواْ ٱلكُفرَ عَلَى ٱلإِيمَٰنِ	al-Tawbah [9]: 23
41.	وَٱلمُؤمِنُونَ وَٱلمُؤمِنَٰتُ بَعضُهُم أَولِيَآءُ بَعضٍ	al-Tawbah [9]: 71
42.	وَمَا لَهُم فِي ٱلأَرضِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ	al-Tawbah [9]: 74
43.	وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ	al-Tawbah [9]: 116
44.	أَلَآ إِنَّ أَولِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوفٌ عَلَيهِم وَلَا هُم يَحزَنُونَ	Yūnus [10]: 62
45.	وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن أَولِيَآءَ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلعَذَابُ	Hūd [11]: 20
46.	وَلَا تَركَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن أَولِيَآءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ	Hūd [11]: 113
47.	فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنيَا وَٱلأٓخِرَةِ	Yūsuf [12]: 101
48.	قُل أَفَٱتَّخَذتُم مِّن دُونِهِۦٓ أَولِيَآءَ لَا يَملِكُونَ لِأَنفُسِهِم نَفعٗا وَلَا ضَرّٗا	al-Ra ‘d [13]: 16
49.	وَلَئِنِ ٱتَّبَعتَ أَهوَآءَهُم بَعدَ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلعِلمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا وَاقٖ	al-Ra‘d [13]: 37
50.	تَٱللَّهِ لَقَد أَرسَلنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٖ مِّن قَبلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيطَٰنُ أَعمَٰلَهُم فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱليَومَ وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٞ	al-Naḥl [16]: 63
51.	وَمَن قُتِلَ مَظلُومٗا فَقَد جَعَلنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلطَٰنٗا فَلَا يُسرِف فِّي ٱلقَتلِۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورٗا	al-Isrā’ [17]: 33

52.	وَمَن يَهدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلمُهتَدِۖ وَمَن يُضلِل فَلَن تَجِدَ لَهُم أَولِيَآءَ مِن دُونِهِ	al-Isrā' [17]: 97
53.	وَقُلِ ٱلحَمدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي لَم يَتَّخِذ وَلَدٗا وَلَم يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٞ فِي ٱلمُلكِ وَلَم يَكُن لَّهُۥ وَلِيّٞ مِّنَ ٱلذُّلِّۖ وَكَبِّرهُ تَكبِيرٗا	al-Isrā' [17]: 111
54.	مَن يَهدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلمُهتَدِۖ وَمَن يُضلِل فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيّٗا مُّرشِدٗا	al-Kahf [18]: 17
55.	مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا يُشرِكُ فِي حُكمِهِۦٓ أَحَدٗا	al-Kahf [18]: 26
56.	وَإِذ قُلنَا لِلمَلَٰٓئِكَةِ ٱسجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلجِنِّ فَفَسَقَ عَن أَمرِ رَبِّهِۦٓۚ أَفَتَتَّخِذُونَهُۥ وَذُرِّيَّتَهُۥٓ أَولِيَآءَ مِن دُونِي وَهُم لَكُم عَدُوُّۢ	al-Kahf [18]: 50
57.	أَفَحَسِبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن يَتَّخِذُواْ عِبَادِي مِن دُونِيٓ أَولِيَآءَ	al-Kahf [18]: 102
58.	وَإِنِّي خِفتُ ٱلمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي وَكَانَتِ ٱمرَأَتِي عَاقِرٗا فَهَب لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا	Maryam [19]: 5
59.	يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٞ مِّنَ ٱلرَّحمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيطَٰنِ وَلِيّٗا	Maryam [19]: 45
60.	قَالُواْ سُبحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِي لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِن أَولِيَآءَ وَلَٰكِن مَّتَّعتَهُم وَءَابَآءَهُم حَتَّىٰ نَسُواْ ٱلذِّكرَ وَكَانُواْ قَومَۢا بُورَۢا	al-Furqān [25]: 18
61.	قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدنَا مَهلِكَ أَهلِهِۦ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ	al-Naml [27]: 49

62.	وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	al-‘Ankabūt [29]: 22
63.	مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَولِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَت بَيتًا	al-‘Ankabūt [29]: 41
64.	مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ	al-Sajdah [32]: 4
65.	ٱلنَّبِيُّ أَولَىٰ بِٱلمُؤمِنِينَ مِن أَنفُسِهِم ۖ وَأَزوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُم وَأُوْلُواْ ٱلأَرحَامِ بَعضُهُم أَولَىٰ بِبَعضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلمُؤمِنِينَ وَٱلمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَولِيَآئِكُم مَّعرُوفًا ۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي ٱلكِتَٰبِ مَسطُورًا	al-Aḥzāb [33]: 6
66.	وَلَا يَجِدُونَ لَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	al-Aḥzāb [33]: 17
67.	لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا	al-Aḥzāb [33]: 65
68.	قَالُواْ سُبحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم	Saba’ [34]: 41
69.	وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَولِيَآءَ مَا نَعبُدُهُم إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحكُمُ بَينَهُم فِي مَا هُم فِيهِ يَختَلِفُونَ	al-Zumar [39]: 3
70.	نَحنُ أَولِيَآؤُكُم فِي ٱلحَيَوٰةِ ٱلدُّنيَا وَفِي ٱلآخِرَةِ	Fushshilat [41]: 31
71.	ٱدفَع بِٱلَّتِي هِيَ أَحسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَينَكَ وَبَينَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ	Fushshilat [41]: 34
72.	وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَولِيَآءَ ٱللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيهِم وَمَآ أَنتَ عَلَيهِم بِوَكِيلٍ	al-Syūrā [42]: 6
73.	وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ	al-Syūrā [42]: 8

74.	أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ	al-Syūrā [42]: 9
75.	فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ وَهُوَ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ	al-Syūrā [42]: 9
76.	وَهُوَ ٱلۡوَلِيُّ ٱلۡحَمِيدُ	al-Syūrā [42]: 28
77.	وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ	al-Syūrā [42]: 31
78.	وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن وَلِيّٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦۗ	al-Syūrā [42]: 44
79.	وَمَا كَانَ لَهُم مِّنۡ أَوۡلِيَآءَ يَنصُرُونَهُم مِّن دُونِ ٱللَّهِۗ	al-Syūrā [42]: 46
80.	وَلَا مَا ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ	al-Jātsiyah [45]: 10
81.	وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ	al-Jātsiyah [45]: 19
82.	وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ	al-Jātsiyah [45]: 19
83.	وَمَن لَّا يُجِبۡ دَاعِيَ ٱللَّهِ فَلَيۡسَ بِمُعۡجِزٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَيۡسَ لَهُۥ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءُ	al-Aḥqāf [46]: 32
84.	وَلَوۡ قَٰتَلَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوَلَّوُاْ ٱلۡأَدۡبَٰرَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا	al-Fatḥ [48]: 22
85.	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ	al-Mumtaḥinan [60]: 1
86.	قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمۡتُمۡ أَنَّكُمۡ أَوۡلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ	al-Jumu'ah [62]: 6

Dari tabel di atas, dapat terlihat jelas ragam makna *awliyā'* sesuai dengan konteks literasinya. Penggunaan kata *waliy*

(bentuk singular kata *awliyā'*) lebih banyak tertuju pada 'Allah', sebab merupakan bagian dari Asma'ul-Husna. *Waliy* jika ditujukan kepada yang selain-Nya maka hanya ditujukan kepada orang yang beriman. Karena itu, kata *waliy* bagi Allah diartikan seperti pemimpin, penolong, pelindung kekasih dan yang semisalnya, semua yang berakibat positif serta berdampak pada kebaikan.[4] Thabathaba'i menguraikan derifasi makna *waliy* berangkat dari latar-belakang arti akar-katanya yang menunjukkan *kedekatan* tanpa batas antar kedua sesuatu, menurutnya mengarah pada arti tertentu harus dilihat dari latar-belakang dan segi konteks kedekatannya, jika kedekatan antar keduanya dari segi konteks perlindungan dan pertolongan maka *waliy* bermakna penolong (*nāshir*) yang tidak suatu apapun mencegahnya dari pertolongan dikarenakan kedekatan yang terbangun antar keduanya, atau jika kedekatan itu karena kecintaan dan emosional kejiwaan maka berarti terkasih (*ḥabīb/ maḥbūb*), bila karena kedekatan nasab maka bermakna yang mewarisi (*wārits*) yang tidak terhalang untuk mendapatkan warisan. Jika kedekatannya dari konteks ketaatan maka *waliy* memiliki arti penguasa (*ḥākim*) yang menghakimi urusannya sesuai dengan kehendaknya dan begitu juga dengan yang menunjukkan kepada arti-arti yang lain.[5]

Sebagaimana disebutkan dalam surah al-Baqarah ayat 257,

ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَولِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُم فِيهَا خَٰلِدُونَ

[4] Ibn Faris, Ahmad bin Zakariya, *Maqāyīs al-Lughah*, Kairo, Dār al-Hadits, 2008, hlm. 966; Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, jil. 7, hlm. 503.

[5] Thabāthaba'i, Muhammad Husain, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, jil. 5, hlm. 368.

"Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan [kekafiran] kepada cahaya [iman]. Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah setan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan [kekafiran]. Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya"

Ayat di atas menegaskan bahwa semua dukungan dan perlindungan positif dari siapapun yang dinikmati oleh makhluk bersumber dari Allah. Oleh karena itu, jelas bahwa siapa yang tidak menjadikan Allah sebagai *Waliy*, maka ia tidak akan menemukan *waliy* selain-Nya yang dapat memberikan perlindungan dan pertolongan baik di dunia dan akhirat. Sebagimana ayat di atas, disebutkan bahwa Allah akan menjadi *waliy* bagi orang yang beriman, sedangkan orang yang tidak beriman kepada Allah akan mendapat perlindungan (*awliyā'*) dari setan. Penyebutan Allah sebagai *Waliy* diiringi dengan penafian *waliy-waliy* selain Allah, karena Allah adalah *waliy* yang hakiki, sebagaimana dalam surah al-An'ām ayat 51,

وَأَنذِر بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِم لَيسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيّ وَلَا شَفِيع لَّعَلَّهُم يَتَّقُونَ

"Dan berilah peringatan dengan apa yang diwahyukan itu kepada orang-orang yang takut akan dihimpunkan kepada Tuhannya [pada hari kiamat], sedang bagi mereka tidak ada seorang pelindung dan pemberi syafa´atpun selain daripada Allah, agar mereka bertakwa"

Hal senada juga diungkapkan dalam surah al-Syūrā ayat 9,

أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَولِيَآءَ ۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلوَلِيُّ وَهُوَ يُحيِ ٱلمَوتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٖ قَدِير

"Atau patutkah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Allah? Maka Allah, Dialah pelindung [yang sebenarnya] dan Dia menghidupkan orang-orang yang mati, dan Dia adalah

Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Berbeda dengan kata 'wali' (*waliy*) berbentuk singular, kata 'wali' dalam bentuk plural, yaitu *awliyā'* menunjukkan arti selain Allah, seperti manusia yang beriman dan bertakwa.[6] Makna ini juga menunjukkan pada manusia yang kafir dan durhaka kepada Allah atau wali setan. Terminologi kata 'wali' dalam al-Qur'an juga dibagi menjadi dua, yaitu wali Allah dan wali setan.[7] Wali Allah adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa, sebagaimana firman Allah dalam surah Yūnus ayat 62-63,

أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ

"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak [pula] mereka bersedih hati, [yaitu] orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa"

Sedangkan terminologi *wali setan* dalam al-Qur'an salah satunya diterangkan dalam surah al-Nisā' ayat 76,

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا

"Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan Thaghut. Sebab itu perangilah kawan-kawan setan itu, karena sesungguhnya tipu daya setan itu adalah lemah"

Ayat di atas menerangkan bahwa orang-orang yang mengikuti para *thāghūt* adalah orang-orang yang mengikuti wali

[6] M. Fu'ad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2007, hal 205.

[7] Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, jil. 7, 503; Lihat juga, Abul Qasim Mahmud Bin Umar al-Zamakhsyari, *Tafsīr al-Kasysyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1407 H, jil. 2, hal 137.

setan, wali yang tidak seharusnya mereka ikuti. Dalam surah al-A'rāf ayat 27.

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ

"Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh setan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu bapamu dari surga, ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dan suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan setan-setan itu pemimpin-pemimpim bagi orang-orang yang tidak beriman".

Ayat di atas menjelaskan tentang larangan menjadikan setan sebagai pemimpin. Larangan ini berarti menciptakan mereka memiliki potensi menggoda dan merayu manusia sehingga dapat memimpin dan membimbing orang-orang yang tidak beriman ke arah kejahatan. Setan memiliki kodrat yang dianugerahi Allah sehingga berpotensi untuk membimbing mereka yang tidak beriman. Jika potensi itu dimanfaatkan setan dan bertemu dengan potensi negatif manusia, maka iblis dan setan akan berhasil memperdaya manusia. Dalam surah al-A'rāf ayat 30 juga dijelaskan tentang larangan menjadikan setan sebagai pemimpin. Dalam ayat tersebut terdapat kata ٱتَّخَذُوا, kata tersebut terambil dari kata أَخَذ yang memiliki arti mengambil atau menjadikan. Penambahan huruf "ta" pada kata tersebut menjadikan kata itu mengandung makna 'keterpaksaan atau sesuatu yang tidak mudah dilaksanakan.[8] Dengan demikian, kata tersebut menunjukkan bahwa pada hakikatnya fitrah

[8] Al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjāni, *al-Ta'rīfāt*, Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2012.

manusia dan kesuciannya enggan menjadikan setan sebagai pemimpin. Oleh karena itu, jika ada yang menjadikan mereka pemimpin maka hal tersebut bertentangan dengan fitrah mereka sendiri sehingga ia memaksakan diri.

Surah al-Mā'idah ayat 51 menunjukkan bahwa keimanan seseorang itu bertingkat-tingkat. Ada di antara orang-orang yang hidup bersama Rasul ketika itu yang keimanannya masih belum mantap, masih diselubungi oleh keraguan. Mereka merupakan orang-orang munafik yang menampakkan keimanan tapi menyembunyikan kekufuran, mereka tetap dinamai orang-orang yang beriman. Kendati demikian, keraguan yang masih terdapat dalam hati mereka, yang merupakan salah satu bentuk penyakit jiwa, itulah yang mengantar mereka mengambil sikap bersahabat sangat erat dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani. Keraguan itulah yang menjadikan mereka khawatir mendapat bencana, mereka adalah sebagian dari yang dimaksud ayat ini.

Kata *awliyā'* di dalam al-Qur'an menunjukkan makna kedekatan, kekerabatan, persahabatan, perlindungan, cinta, persekutuan, bantuan, dan kasih sayang. *Walāyah* dalam al-Qur'an menggambarkan adanya *walāyah* umum dari Tuhan kepada seluruh alam, makhluk ciptaan-Nya dengan penciptaan dan pengaturan alam ini sesuai Sunnah Allah, dan adanya *walāyah* khusus dari Tuhan kepada mereka yang beriman secara tulus kepada-Nya. *Walāyah* juga terdapat pada orang-orang yang beriman kepada Allah, *walāyah* antara sesama orang beriman, *walāyah* setan kepada orang kafir, *walāyah* orang kafir kepada setan, *walāyah* antara orang-orang kafir, *walāyah* orang-orang kafir kepada hamba Tuhan yang saleh dan *walāyah* orang-orang beriman kepada yang bukan Muslim.[9]

[9] Abu Zakariya Yahya bin Ziyad al-Farra', *Ma'ānī al-Qur'an,* Kairo: Dār al-Mishriyyah, t.th, jil. 3, hal 173.

Dari sana dapat disimpulkan bahwa ragam makna dan penafsiran kata *awliyā'* masih dalam satu medan makna yang sama.[10] Berikut beberapa makna kata *awliyā'*.

Tabel 5.1
Makna Kata *waliy* dan *awliyā'* dalam al-Qur'an

Waliy dan 'awliyā'	Makna	Posisi Literasi
	1. Penolong (Nāshir)	QS. Ālu 'Imrān [3]: 122 ; QS. al-Tawbah [9]: 23, 71; QS. Hūd [11]: 20, 113; QS. al-Isrā' [17]: 97, 111; QS. al-Kahfi [18]: 17, 102; QS. al-Sajdah [32]: 4.
	2. Pemimpin (Rā'in)	QS. al-Mā'idah [5]: 55 ; QS. Ālu 'Imrān [3]: 28; QS. al-Nisā' [4]: 139, 144; QS. al-A'rāf [7]: 3, 27, 155; QS. al-Nahl [16]: 63; QS. al-Kahfi [18]: 50; QS. al-A'rāf [7]: 3
	3. Pelindung (ḫamī)	QS. al-Baqarah [2]: 107, 120, 257; QS. Ālu 'Imrān [3]: 68; QS. al-Nisā' [4]: 45, 75, 119, 123, 173; QS. al-An'ām [6]: 14, 51, 70, 127; QS. al-A'rāf [7]: 30, 196; QS. al-Anfāl [8]: 72, 73; QS. al-Tawbah [9]: 23, 74, 116; QS. Yūsuf [12]: 101; QS. al-Ra'd: 16, 37; QS. al-Kahfi [18]: 26; QS. al-'Ankabūt [29]: 22, 41; QS. al-Furqān [25]: 18; QS. al-Ahzāb [33]: 17, 65; QS. Saba' [34]: 41; QS. al-Zumar [39]: 3; QS. Fushshilat [41]: 31; QS. al-Syūrā [42]: 6, 8, 9, 28, 31, 44, 46; QS. al-Jātsiyah [45]: 10, 19; QS. al-Ahqāf [46]: 32; QS. al-Fath [48]: 22; QS. al-Baqarah [2]: 257

[10] Lihat lebih jauh hasil penelitian Ismatilah, Ahmad Faqih Hasyim, M. Maimun, *Makna Wali dan Auliya' dalam Al-Qur'an* (*Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu*)"; *Dhiyā' al-Afkār,* vol. 4, no. 02 Desember 2016, hlm. 38-64.

4. Penguasa (ḫakīm)	QS. al-Anfāl [8]: 34
5. Kekasih (ḫabīb)	QS. al-Jumu'ah [62]: 6
6. Ahli waris (wārits)	QS. al-Isrā' [17]: 33, QS. al-Naml [27]: 49
7. Sahabat dekat (shadīq)	QS. Ālu 'Imrān [3]:175; QS. al-Mā'idah [5]: 51, 81; QS. al-An'ām [6]: 121, 128; QS. al-Nisā' [4]: 89, 76; QS. Maryam [19]: 45; QS. Fushshilat [41]: 34; QS. Maryam [19]: 45
8. Kerabat (qarābah)	QS. al-Ahzāb [33]: 6
9. Taqwa (muttaqī)	QS. Yūnus [10]: 62-63
10. Anak (walad)	QS. Maryam [19]: 5

Dari tabel di atas dapat dijelaskan secara detail bahwa sebagaimana pada surah al-Mā'idah ayat 55,

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم رَٰكِعُونَ

"Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan salat dan menunaikan zakat sedang dalam keadan ruku'

Terlihat jelas bahwa kata *Allah* bersanding dengan kata *waliy*. Artinya makna yang muncul ketika kedua kata tersebut bersanding bertujuan eksklusif menafikan selain yang disebutkan, dengan diawali ungkapan 'pembatasan' إِنَّمَا (*innamā*) yang bermakna *hanya*. Ayat ini menguraikan tentang siapa yang seharusnya dijadikan *waliy* bagi orang-orang beriman. Kata

waliy dalam ayat tersebut dalam bentuk singular, sedangkan yang dimaksud adalah Allah, Rasul, dan orang mukmin yang disifati dengan orang yang sedang menunaikan zakatnya dalam keadaan salat di saat ruku' (kalimatnya dalam bentuk *mukhātab* umum bertujuan khusus), dalam hal ini *waliy* tidak berarti penolong atau pembela dan kekasih, karena jika diartikan demikian pembelaan atau pertolongan dan kasih tidak terbatas hanya pada kriteria yang ada dalam ayat tersebut, mencakup semua muslim atau mukmin, sehingga menurut Makarim Syirazi arti yang tepat untuk *waliy* disini adalah yang berhak atas *wilāyat al-amr* yaitu kepemimpinan yang otoritatif atas urusan umat menyangkut hajat dunia dan Akhirat mereka.[11] Hal ini menunjukkan bahwa yang pokok sebagai sumber dari segala perwalian hanya satu, yaitu Allah. Selanjutnya baru disebutkan Rasul dan orang mukmin yang khusus. Seandainya ayat ini menggunakan kata wali dalam bentuk jamak yaitu *awliyā'*, maka tidak jelas perbedaan antara Allah sebagai wali mutlak, serta sumber dan pokok perwalian dengan perwalian yang lain.

Waliy yang bermakna "pemimpin" disebutkan dalam al-Qur'an pada Surah al-Mā'idah ayat 55 tersebut di atas mengunci makna kepemimpinan untuk tiga pihak yang khusus. Dengan demikian pilkada dan pilpres jelas bukanlah ajang memilih pemimpin dalam pengertian ini.

Kata إنّما di awal ayat ini berarti "hanya". Pembatasan Itu adalah petunjuk yang jelas, bahwa al-Qur'an mengunci tidak ada pemimpin kecuali pihak-pihak yang termaktub dalam ayat tersebut yaitu, Allah, Rasul-Nya dan orang beriman dengan kriteria khas seperti yang tertera dalam ayat tersebut, sehingga dengan frasa *wali*y dalam ayat ini mendeskripsikan kriteria kepemimpinan yang tidak sekadar muslim atau mukmin saja,

[11] Nashir Makarim Syirazi, *al-Amtsāl fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Kairo: Dār al-Fikr, 1998, jil. 3 hal 547-548..

karena posisi kepemimpinan ini disejajarkan dengan ketaatan pada Allah dan Rasul-Nya yang menuntut ketatan mutlak, maka selain harus muslim dan mukmin dia juga harus memiliki kriteria khusus, ber-*munāsabah* (berkorelasi) dengan ayat tersebut, ketaatan vertikal inilah yang kemudian ditegaskan lebih lanjut dalam QS. al-Nisā [59 :[4,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا

"Hai orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil-amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah dan Rasul, jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama [bagimu] dan lebih baik akibatnya."

Atas dasar itu, polemik dan kontroversi seputar isu QS. al-Mā'idah ayat 51 ataupun ayat lain yang mengandung kata *waliy* atau *awliyā* yang dijadikan dalil dilarangnya memilih presiden, gubernur, wali Kota dan bupati atau yang lainnya yang non muslim tidaklah akurat dari berbagai sisi, karena alasan-alasan sebagai berikut:

a. Pemimpin absolut menurut al-Qur'an sudah dibatasi dan bukan sebagai subyek pilihan sebagai hasil dari demokrasi dalam negara, karena syarat khusus yang membatasinya sebagai konsekuensi posisinya yang sakral. Selama bukan Allah atau Rasul-Nya atau dan bukan mukmin pilihan Allah, maka tidak ada yang berhak mecalonkan diri ataupun dicalonkan sebagai pemimpin, apalagi dipilih.
b. Pemimpin yang telah ditetapkan oleh Allah adalah pilihan-Nya, syarat keharusan muslim atau mukmin saja tidaklah

cukup, karena posisinya yang sakral, transenden dan vertikal di bawah Allah dan Rasul. *Awliyā* pada surah al-Mā'idah ayat 51 bermakna teman dekat, bukan pemimpin, karena kalimat اوذختت (menjadikan) mengonfirmasi bahwa yang dipilih bukanlah pemimpin sakral; juga karena kata *waliy* selain bermakna pemimpin digunakan dalam al-Qur'an untuk beberapa makna seperti kekasih, teman dekat, pelindung, penolong dan lain-lainnya.

c. Di zaman Nabi tidak terbersit dalam benak para sahabat untuk memilih pemimpin Yahudi dan Nasrani karena pada saat yang sama ada pemimpinnya yaitu Nabi Muhammad Saw.. Sahabat tentu tidak mungkin punya kehendak buruk menggulingkan kepemimpinan Nabi dan menggantinya dengan orang Nasrani dan Yahudi. Jelas bahwa larangan dalam ayat 51 surah al-Maidah tidak ditujukan dalam persoalan kepemimpinan.

d. Berdasarkan istilah al-Qur'an posisi presiden, gubernur, wali kota dan bupati, atau yang lainnya, bukanlah pemimpin yang dimaksud karena ia merupakan produk kontrak sosial dalam sebuah institusi maupun konstitusi negara.

Kemudian pada surah al-Jātsiyah ayat 19 yang berbunyi,

إِنَّهُمۡ لَن يُغۡنُواْ عَنكَ مِنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۚ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۖ وَٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلۡمُتَّقِينَ

"Sesungguhnya mereka sekali-kali tidak akan dapat menolak dari kamu sedikit pun dari siksaan Allah. Dan Sesungguhnya orang-orang yang zalim itu sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain, dan Allah adalah pelindung orang-orang yang bertakwa".

Terdapat dua kata *waliy,* yang pertama dalam bentuk plural dan yang kedua dalam bentuk singular. Kata *waliy* dalam

bentuk jamak yaitu *awliyā'* bersanding dengan kata *zhalimīna*. Hal ini menunjukkan makna penolong yang negatif. Sedangkan makna wali pada kata selanjutnya dalam bentuk singular adalah menyatakan bahwa wali atau penolong orang-orang yang bertakwa adalah Allah. Selanjutnya adalah pada surah al-Tawbah ayat 71,

وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَيُطِيعُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ ٱللَّهُ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Dan orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka [adalah] menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh [mengerjakan] yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan salat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

Ungkapan بعضهم اولياء بعض (sebagian mereka adalah penolong sebagian yang lain), berbeda redakasinya dengan apa yang dilukiskan menyangkut orang munafik pada surah al-Tawbah ayat 67. Perbedaan ini menurut al-Biqa'i mengisyaratkan bahwa kaum mukmin tidak saling menyempurnakan dalam keimanannya, karena setiap orang di antara mereka telah mantap imannya atas dasar dalil-dalil yang kuat, bukan sekedar taklid.[١٢] Pendapat serupa dikemukakan oleh Thahir bin Ashur yang menyatakan bahwa yang menghimpun orang-orang mukmin adalah keimanan mantap yang melahirkan tolong menolong yang diajarkan Islam.[13]

Pada surah al-A'rāf ayat 3, yaitu:

[12] Al-Biqa'i, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Kairo: Dār al-Mishriyyah, t.th, jil. 3, hal. 82.

[13] Thahir bin Asyur, *al-Taqrīb li al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*,

ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

"Ikutilah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu dan janganlah kamu mengikuti waliy-waliy selain-Nya. Amat sedikitlah kamu mengambil pelajaran [daripadanya]".

M. Quraish Shihab mengartikan *awliyā'* dalam konteks ayat ini adalah tuhan atau siapapun yang ditaati ketentuan dan bimbingannya. Kata *awliyā'* memiliki arti demikian karena kata tersebut bersanding dengan kata *dūnihi* yang mengandung makna negatif.[14] Pada surah al-Mā'idah ayat 57 yang berbunyi,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ

«Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil jadi pemimpin orang-orang yang membuat agamamu jadi buah ejekan dan permainan, [yaitu] di antara orang-orang yang telah diberi kitab sebelummu, dan orang-orang yang kafir [orang-orang musyrik]. Dan bertakwalah kepada Allah jika kamu betul-betul orang-orang yang beriman".

Juga dijelaskan bahwa tidak diperbolehkannya mengangkat seorang *waliy* selain umat Islam, baik orang-orang musyrik, Yahudi, Nashrani, maupun orang-orang munafik. Kata *awliyā'* yang bersanding dengan kata *kuffār* menunjukkan bahwa kata *awliyā'* mengandung makna yang negatif.

Kemudian pada surah al-Baqarah ayat 257 ditegaskan bahwa kewalian Allah kepada orang-orang mukmin antara lain berupa petunjuk dan anugerah-Nya kepada akal dan jiwa mereka, sehingga tidak ada kekuasaan bagi seseorang atas orang lain menyangkut kepercayaannya, karena Allah telah menganugerahkan kepada setiap manusia potensi untuk percaya,

[14] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an. Jakarta: Lentera Hati*, Vol. 5, hlm. 74.

dan berkat pertolongan Allahlah orang-orang mukmin meraih keimanan, bahkan meningkatkan keimanannya. Kata *waliy* pada surah al-Baqarah ayat 257 bersanding dengan kata Allah. Jadi, kata *waliy* dimaknai dengan pelindung yang berkonotasi positif dan memiliki dampak yang baik. Selain itu, pada surah Ālu 'Imrān ayat 28 yang berbunyi,

لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ

"Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena [siasat] memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali[mu].

menyebutkan bahwa kata *awliyā'* bersanding dengan kata *dūn al-mu'minīn* yang memiliki makna 'selain orang-orang mukmin'. Jika kedua kata tersebut berdampingan, maka kata *awliyā'* mengandung arti yang negatif yaitu mengambil pelindung selain Allah. Ayat tersebut menerangkan larangan Allah untuk menjadikan kaum kafir sebagai wali dari orang mukmin, sementara orang mukmin sendiri mereka abaikan. Kecuali orang yang berada pada suatu daerah dalam suatu waktu, sedang dia merasa takut terhadap kejahatan kaum kafir, maka dia boleh berlindung kepada mereka melalui sikap lahir, namun tidak boleh dengan sikap batin dan niat, sebagaimana diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Abu Darda', dia berkata: "Sesungguhnya kami memasang wajah cerah kepada kaum kafir, padahal hati kami mengutuk mereka."[15]

[15] Lihat, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhari, *Shaḥīḥ al-Bukhārī,* Beirut: Dār al-Fikr.

Pada surah al-Anfāl ayat 34, kata *waliy* dan *awliyā'* diartikan sebagai penguasa sebagaimana literasi ayat di bawah ini.

وَمَا لَهُمۡ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمۡ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ

"Kenapa Allah tidak mengazab mereka padahal mereka menghalangi orang untuk [mendatangi] Masjidil haram, dan mereka bukanlah orang-orang yang berhak menguasainya? Orang-orang yang berhak menguasai[nya] hanyalah orang-orang yang bertakwa, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui."

Kata *awliyā'* disebutkan setelah kata Masjidil-Haram dan diartikan penguasaan terhadap Masjidil-Haram karena orang-orang kafir menghalangi orang-orang yang beriman untuk melakukan salat dan tawaf di Masjidil-Haram, padahal orang-orang mukmin adalah orang yang berhak menguasai dengan melakukan ibadah di Masjidil-Haram.

Berbeda dengan ayat di atas, kata *awliyā'* pada surah al-Jumu'ah ayat 6 cenderung dimaknai sebagai *kekasih*, sebagaimana literasi ayat di bawah ini,

قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمۡتُمۡ أَنَّكُمۡ أَوۡلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلۡمَوۡتَ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ

"Katakanlah: "Hai orang-orang yang menganut agama Yahudi, jika kamu mendakwakan bahwa hanya kamu sajalah kekasih Allah dan bukan manusia-manusia yang lain, maka harapkanlah kematianmu, jika kamu adalah orang-orang yang benar".

Ayat di atas menceritakan tentang orang-orang Yahudi yang mengira bahwa mereka adalah kekasih Allah padahal mereka menganggap Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabatnya sesat.

Ayat ini berhubungan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang orang-orang Yahudi yang tidak mengamalkan ajaran Kitabnya.

Pada surah al-Isrā' ayat 33, kata *waliy* diartikan sebagai 'ahli waris' sebagaimana literasi berikut ini.

وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا

"Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah [membunuhnya], melainkan dengan suatu [alasan] yang benar. Dan barangsiapa dibunuh secara zalim, maka sesungguhnya Kami telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan".

Kata *waliy* dalam ayat ini diartikan sebagai ahli waris dan perihal kekuasaannya untuk melakukan apapun terhadap yang menjadi perwaliannya. Ayat ini juga menjelaskan tentang kekuasaan ahli waris untuk menuntut kisas atau membayar diyat kepada pembunuh perwaliannya. Hal ini bisa dilihat ketika kata wali bersanding dengan kata *sulthān*.

Sementara pada surah Maryam ayat 45, kata *waliy* dan *awliyā'* diartikan sebagai 'kawan atau teman sebagaimana literasi di bawah ini,

يَٰٓأَبَتِ إِنِّىٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَاب مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا

"Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pemurah, maka kamu menjadi 'kawan' bagi setan".

Ayat ini menceritakan tentang kisah Nabi Ibrahim yang mengingatkan ayahnya untuk tidak menyekutukan Allah.

Kata *waliy* pada ayat ini bersanding dengan kata setan, kata ini mempunyai makna *teman* namun teman yang negatif, teman yang harus dihindari yaitu setan. Bahkan Thabathaba'i menafsirkan kata *awliya'* pada surah al-Mā'idah ayat 51 dengan makna cinta kasih yang mengantar kepada meleburnya perbedaan-perbedaan dalam satu wadah, menyatukan jiwa yang tadinya berselisih, saling terkaitnya akhlak dan miripnya tingkah laku, sehingga kita akan melihat dua orang yang saling mencintai bagaikan seorang yang memiliki satu jiwa, satu kehendak, dan satu perbuatan, yang satu tidak akan berbeda dengan yang lain dalam perjalanan hidup dan tingkat pergaulan.[16] Tidak jauh berbeda beda dengan Thabathaba'i, M. Quraish Shihab juga berpendapat sama bahkan menambahkan keterangan dengan mengutip sebuah pribahasa "Siapa yang mencintai satu kelompok, maka ia termasuk kelompok itu". Maka dari itu, ayat ini menegaskan "Barang siapa di antara kamu menjadikan mereka *waliy* (teman setia), maka sesungguhnya dia termasuk bagian mereka".[17]

Selain itu dalam surah al-Aḥzāb [33]: 6, kata *waliy* atau *awliyā'* diartikan dengan 'saudara seagama' sebagaimana literasi berikut,

ٱلنَّبِيُّ أَوۡلَىٰ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ مِنۡ أَنفُسِهِمۡۖ وَأَزۡوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمۡۗ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُهَٰجِرِينَ إِلَّآ أَن تَفۡعَلُوٓاْ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِكُم مَّعۡرُوفٗاۚ كَانَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَسۡطُورٗا

"Nabi itu lebih utama bagi orang-orang mukmin dari diri mereka sendiri, dan istri-istrinya adalah ibu-ibu mereka. Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu

[16] Thabathaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ā*n, Kairo: Dār al-Fikr, 2005, jil. 3, hal. 110.

[17] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an.* Jakarta: Lentera Hati, 2004. vol. 3.

sama lain lebih berhak [waris-mewarisi] di dalam kitab Allah daripada orang-orang mukmim dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu berbuat baik kepada saudara-saudaramu [seagama]. Adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam kitab [Allah].”

Ayat di atas menceritakan tentang hak waris antara saudara angkat telah dihapus, yang ada hanyalah saling tolong menolong, saling membantu, saling berbuat baik, dan saling mewasiatkan kebaikan kepada saudara seagama kalian. Pada surah Yūnus ayat 62-63, kata *awliyā’* diartikan sebagai orang yang dekat yaitu orang-orang yang beriman dan bertakwa sebagaimana pada literasi berikut,

أَلَآ إِنَّ أَوۡلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ

“Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak [pula] mereka bersedih hati. [Yaitu] orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.”

Kata *awliyā’* menurut ayat ini adalah orang-orang yang telah beriman yaitu yang percaya secara berkesinambungan tanpa diselingi oleh keraguan dan mereka yang sejak dahulu hingga kini selalu bertakwa yakni yang berbuah keimanan mereka dengan amal-amal shaleh sehingga mereka terhindar dari ancaman siksa Allah Swt.. Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya memiliki dua arti, yaitu pengetahuan-Nya yang menyeluruh tentang mereka dan memiliki arti cinta, perlindungan, dan bantuan-Nya. Arti yang pertama berlaku terhadap segala sesuatu, sedangkan arti yang kedua adalah kepada hamba-hamba-Nya yang taat lagi mendekat kepada-Nya. Menurut al-Razi, kedekatan yang berarti cinta, perlindungan, dan bantuan Allah adalah kedekatan yang tidak terbayangkan.[18] Seorang wali

[18] Al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb,* hlm. 233.

Allah yang dekat dan mendekat kepada-Nya dengan menelusuri jalan-jalan kebenaran akan mendapatkan hal-hal yang sulit. Pada ayat ini terlihat kata awliya dimaknai dengan kecenderungan sufi atau tasawuf. Ayat ini menggunakan bentuk kata kerja masa lampau (verba perfektif) ketika menggambarkan keimanan para *awliyā'* yaitu *āmanū* dan bentuk kata kerja masa kini (verba inperfektif) yang mengandung makna kesinambungan untuk melukiskan ketakwaan mereka. Hal ini menunjukkan bahwa keimanan mereka demikian mantap sehingga walau telah berlalu sedemikian lama keimanan itu masih terus menghiasi jiwa mereka. Adapun penggunaan bentuk kata kerja pada kata *yattaqūn* menunjukkan makna kesinambungan takwa dan amal-amal kebajikan mereka.

Pada surah Maryam ayat 5, kata *awliyā'* diartikan sebagai 'anak' sebagaimana pada literasi berikut,

وَإِنِّي خِفتُ ٱلمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِي وَكَانَتِ ٱمرَأَتِي عَاقِرٗا فَهَب لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا

"Dan sesungguhnya aku khawatir terhadap kerabatku sepeninggalku, sementara istriku adalah seorang yang mandul, maka anugerahilah aku seorang anak dari disi-Mu".

Ayat ini diturunkan sehubungan dengan permohonan Nabi Zakaria kepada Allah agar istrinya yang mandul dikaruniai seorang anak dan penerus risalahnya. Pada ayat di atas, sebelum kata *waliy* terdapat kata *mawālī* (kerabat), *warā'ī* (sepeninggal), dan *imra'ah* (istri).[19] Ketiga kata tersebut memiliki hubungan makna dengan keluarga, maka dari itu kata *awliyā'* pada ayat ini diartikan sebagai anak.

Dari sana, dapat disimpulkan bahwa kata *awliyā'* dalam al-Qur'an memiliki berbagai makna tergantung konteks kata tersebut diletakkan pada literasinya, seperti penolong, pelindung,

[19] Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawā'i' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Damaskus, Maktabat al-Ghazzālī, 1980, jil. 1, hlm. 21.

teman setia, pemimpin, penguasa, anak, ahli waris, dan saudara satu agama, yang ke semuanya tidak lepas dari makna dasarnya yaitu dekat.

Konteks Histori dan Kronologi

Sebelum membahas konteks sejarah dan kronologi makna logis kata *awliyā'* pada surah al-Mā'idah ayat 51, penting dibahas mengenai sejarah kata *awliyā'*mulai dari masa pra al-Qur'an, saat al-Qur'an turun, dan pasca al-Qur'an diturunkan.[20] Pertama, pada masa pra al-Qur'an atau dikenal dengan pra qur'anik. Dalam memahami makna kata pada masa pra qur'anik, syair-syair Arab Jahili[21] merupakan salah satu media yang representatif. Meski demikian, selain syair jahili, ada juga prosa (*natsr*) yang terdiri dari kisah (*qishshah*), pribahasa-pribahasa (*amthāl*) atau kata-kata mutiara (*ḫikam*), sejarah (*tārīkh*) atau riwayat hidup (*sīrah*), dan karya ilmiah (*buḫūts 'ilmiyyah*) yang lahir sebelum Islam dan al-Qur'an ada juga patut dijadikan acuan.

Menurut sebagian sastrawan, sastra Arab telah ada beberapa abad sebelum Masehi. Akan tetapi karya sastra (syair) tersebut

[20] Pada kajian linguistik, pembahasan makna kata seperti ini dikenal dengan linguistik diakronik. Diakronik adalah pendekatan yang digunakan untuk melakukan studi atas fenomena kebahasaan sesuai dengan urutan sejarah. Kajian diakronik bahasa berkaitan dengan variasi, ragam-ragam, atau dialek-dialek satu bahasa. Dalam dikotomi sinkronik dan diakronik, yang menjadi dasar adalah linguistik yang sinkronik. Hal ini disebabkan fakta bahwa ada dan berkembangnya linguistik diakronik baru didasarkan pada ada dan berkembangnya linguistik sinkronik. Lihat lebih jauh, Abdul Chaer, *Kajian Bahasa: Struktur Internal, Pemakaian, dan Pembelajaran* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), hlm. 86; Lihat juga, Toshihiko Izutsu, *God and Man in The al-Qur'an, Semantics of The Qura'nic Weltanchauung,* (Amazon: Ayer Co Pub, 1988). Lihat juga J. D. Parera, *Teori Semantik*, Jakarta: Erlangga, 2004).

[21] Syair Jahili adalah syair-syair yang berkembang sebelum Islam. Syair Jahili berkembang pesat sekitar abad ke 6 M; Lihat, Muhammad Husein al-Ziyat, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī*, (Kairo: Dār al-Nahdhah, t.th.), hlm. 8; Lihat juga, Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 144.

الجاهلية ما كان عليه العرب قبل اللإسلام من الجهالة و الضلالة (زمان الفترة بين رسولين)

yang ada sampai sekarang adalah karya sastra yang lahir dua abad sebelum Islam. Hal ini bukan berarti bahwa sebelum itu orang Arab tidak mengenal sastra, tetapi yang dapat ditemukan hanya sampai pada masa Muhalhil.[22] Oleh sebab itu ia dianggap sebagai perintis pertama sastra Arab Jahiliah. Dalam upaya mencari makna kata *awliyā'* dalam syair jahili, ada beberapa syair yang menyebutkan dan menggunakan diksi kata *awliyā'*, di antaranya adalah sya'ir Farazdaq[23] di bawah ini.

وأَنْتَ وَلِيُّ الحَقّ تَقْضي بِفَصْلِهِ # وَأَنْتَ وَلِيُّ العَفْوِ إِذْ هُوَ مُذْنِبُ[24]

"Engkaulah 'pemilik' kebenaran, engkau yang memutuskan. Engkaulah 'pemilik' ampunan tatkala ia berdosa".

Kata *waliy* dalam syair di atas bermakna pemilik. Artinya bahwa kata *waliy* pada masa pra al-Qur'an lebih banyak bermakna pemilik.

Selanjutnya yang kedua, makna kata *awliyā'* dilihat dari diakronik masa al-Qur'an turun (masa qur'anik). Makna kata *waliy* (*awliyā'*) al-Qur'an berbeda dengan dengan makna kata *waliy* atau *awliyā'* pada masa pra qur'anik. Pada masa qur'anik, makna kata tersebut terfokus kepada Allah. Jadi, ada perbedaan

[22] Muhalhil bin Rabi'ah al-Taghlib adalah seorang penyair pada masa pra Islam yang dianggap sebagai orang yang pertama kali menciptakan syair Arab sebab dari sekian banyak syair Arab yang ditemukan hanya sampai pada zaman Muhalhil saja. Bahkan dari sekian banyak karya Muhalhil, hanya tinggal 30 bait saja yang bisa diselamatkan. Lihat, Yunus Ali al-Muhdhar dan Bey Arifin, *Sejarah Kesusastraan Arab,* (Jakarta: Bina Ilmu, 1983), hlm. 34.

[23] Farazdaq adalah seorang penyair yang berasal dari Basrah. Nama lengkapnya adalah Hammam bin Ghalib bin Sha'sha'ah al-Darimi, Abu Faras. Ia adalah sastrawan yang cerdas yang memiliki karya peran dan kiprah yang besar dalam kajian sastra Arab. Bahkan ada yang mengatakan bahwa jika tidak ada Syair Farazdaq, sepertiga dari bahasa Arab akan musnah, dalam https://www.aldiwan.net/poem1285.html, diakses 23 Mei 2018; Lihat juga, al-Tamimi, Abu Faris Hammam bin Gholib, *Syarḥ Dīwān al-Farazdaq*, (Beirut: Dār al-Kitab al-Bannānī, 1983).

[24] Lihat Farazdaq, *Alam Yaku Jahlan Ba'da Sab'īna Hujjah*, *al-Dīwān fī al-'Ashr al-Umawī*, dalam https://www.aldiwan.net/poem1285.html, diakses 23 Mei 2018.

antara *waliy* atau *awliyā'* yang ditunjukkan sebagai Allah dan *waliy* atau *awliyā'* yang ditunjukkan untuk manusia. Ketika periode qur'anik, makna *waliy* dibedakan dengan *awliyā'*. Penggunaan kata *waliy* (singular atau mufrad) lebih banyak mengacu pada Allah, dan merupakan bagian dari *al-asmā' al-ḥusnā* (nama-nama Allah). *Waliy* menjadi sifat Allah hanya ditujukan kepada orang-orang yang beriman. Oleh karena itu, kata *waliy* bagi Allah diartikan dengan 'pembela, pendukung, penolong, dan lainnya yang berakibat positif. Sebagaiman dalam surah al-Baqarah ayat 257,

ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَولِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُم فِيهَا خَٰلِدُونَ

"Allah pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan [kekafiran] kepada cahaya [iman]. Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan [kekafiran]. Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya"

Dukungan dan perlindungan positif dari siapa pun, yang dinikmati oleh makhluk, kesemuanya bersumber dari Allah dan atas izin-Nya. Dan karena itu dapat dimengerti pernyataan-Nya bahwa siapa yang tidak menjadikan Allah sebagai *waliy*, maka yang bersangkutan tidak lagi akan dapat menemukan *waliy* yang lain yang perlindungan dan pertolongannya berdampak baik dunia dan Akhirat. Seperti dalam ayat di atas, Allah akan menjadi *waliy* bagi orang yang beriman, sedangkan orang yang tidak beriman kepada Allah akan mendapat perlindungan dari setan. Penyebutan Allah sebagai *waliy* diiringi dengan penafian *waliy-waliy* selain Allah, karena Allah adalah *waliy* yang

hakiki. Dia yang menguasai dan mengatur langit dan bumi serta segenap isinya, Dia yang menghidupkan dan mematikan, Dia yang menetapkan hukum di dunia dan memberi keputusan di akhir, hal ini seperti disebutkan dalam surah al-An'ām ayat 51,

وَأَنذِر بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِم لَيسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيّ وَلَا شَفِيع لَّعَلَّهُم يَتَّقُونَ

"Dan berilah peringatan dengan apa yang diwahyukan itu kepada orang-orang yang takut akan dihimpunkan kepada Tuhannya [pada hari kiamat], sedang bagi mereka tidak ada seorang pelindung dan pemberi syafa´atpun selain daripada Allah, agar mereka bertakwa"

Hal senada juga diungkapkan dalam surah al-Syūrā ayat 9,

أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَولِيَآءَ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلوَلِيُّ وَهُوَ يُحيِ ٱلمَوتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٖ قَدِير

"Atau patutkah mereka mengambil pelindung-pelindung selain Allah? Maka Allah, Dialah pelindung [yang sebenarnya] dan Dia menghidupkan orang-orang yang mati, dan Dia adalah Maha Kuasa atas segala sesuatu".

Sedangkan kata *waliy* dalam bentuk plural, yaitu *awliyā'* menunjukkan arti selain Allah, sebagaimana orang-orang yang beriman dan bertakwa, juga bisa bermakna manusia yang kafir dan durhaka kepada Allah atau wali setan. Terminologi kata *waliy* dalam al-Qur'an juga dibagi menjadi dua, yaitu wali Allah dan wali setan. Wali Allah adalah orang-orang yang beriman dan bertakwa, sebagaimana firman Allah dalam surah Yūnus ayat 62-63:

أَلَآ إِنَّ أَولِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوفٌ عَلَيهِم وَلَا هُم يَحزَنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ

"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak [pula] mereka bersedih hati. [Yaitu] orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa"

Sedangkan terminologi *waliy* setan dalam al-Qur'an salah satunya diterangkan dalam surah al-Nisā' ayat 76:

ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ فَقَٰتِلُوٓاْ أَوۡلِيَآءَ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ إِنَّ كَيۡدَ ٱلشَّيۡطَٰنِ كَانَ ضَعِيفًا

"Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut. Sebab itu perangilah kawan-kawan setan itu, karena sesungguhnya tipu daya setan itu adalah lemah"

Ayat tersebut menerangkan bahwa orang-orang yang mengikuti para *thāghūt* adalah orang-orang yang mengikuti *waliy* setan, *waliy* yang tidak seharusnya mereka ikuti. Dalam surah al-A'rāf ayat 27, Allah berfirman:

يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ لَا يَفۡتِنَنَّكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ كَمَآ أَخۡرَجَ أَبَوَيۡكُم مِّنَ ٱلۡجَنَّةِ يَنزِعُ عَنۡهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوۡءَٰتِهِمَآۗ إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ إِنَّا جَعَلۡنَا ٱلشَّيَٰطِينَ أَوۡلِيَآءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ

"Hai anak Adam, janganlah sekali-kali kamu dapat ditipu oleh setan sebagaimana ia telah mengeluarkan kedua ibu-bapakmu dari surga. Ia menanggalkan dari keduanya pakaiannya untuk memperlihatkan kepada keduanya auratnya. Sesungguhnya ia dan pengikut-pengikutnya melihat kamu dari suatu tempat yang kamu tidak bisa melihat mereka. Sesungguhnya Kami telah menjadikan setan-setan itu pemimpin-pemimpin bagi orang-orang yang tidak beriman".

Ayat tersebut menjelaskan tentang larangan menjadikan

setan sebagai pemimpin. Larangan ini berarti menciptakan mereka memiliki potensi menggoda dan merayu manusia sehingga dapat memimpin dan membimbing orang-orang yang tidak beriman ke arah kejahatan. Setan memiliki kodrat yang dianugerahi Allah sehingga berpotensi untuk membimbing mereka yang tidak beriman. Jika potensi itu dimanfaatkan setan dan bertemu dengan potensi negatif manusia, maka Iblis dan setan akan berhasil memperdaya manusia. Dalam surah al-A'rāf ayat 30 juga dijelaskan tentang larangan menjadikan setan sebagai pemimpin. Dalam ayat tersebut terdapat kata ٱتَّخَذُوا۟ (*ittakhadzū*) yang diambil dari kata أَخَذَ (*akhadza*) yang memiliki arti 'mengambil' atau 'menjadikan'. Penambahan huruf "ta" pada kata tersebut menjadikan kata itu mengandung makna keterpaksaan atau sesuatu yang tidak mudah dilaksanakan. Dengan demikian, kata tersebut mengisyaratkan bahwa pada hakikatnya fitrah manusia dan kesuciannya enggan menjadikan setan sebagai pemimpin. Oleh karena itu, jika ada yang menjadikan mereka pemimpin maka hal tersebut bertentangan dengan fitrah mereka sendiri sehingga ia memaksakan diri.

Kata *waliy* dan *awliyā'* (*walāyah*) di dalam al-Qur'an menunjukkan makna kedekatan, kekerabatan, persahabatan, perlindungan, cinta, persekutuan, bantuan, dan kasih sayang. *Walāyah* dalam al-Qur'an menggambarkan adanya *walāyah* umum dari Tuhan kepada seluruh alam, makhluk ciptaan-Nya dengan penciptaan dan pengaturan alam ini sesuai sunnah Allah, dan adanya *walāyah* khusus dari Tuhan kepada mereka

Diriwayatkan bahwa ayat 51 dari surah al-Mā'idah turun setelah kejadian perang Badar, yaitu terkait dengan persitiwa ketika ada seorang sahabat bernama Ubadah bin Shamit datang kepada Rasulullah Saw. menyampaikan persoalannya: "Hamba memiliki persekutuan dengan kelompok kuat dari orang-orang Yahudi, tapi karena mereka kini berhadap-

hadapan dengan umat Islam, maka dengan mereka akan aku putuskan persekutuan ini dan hanya dengan Allah dan Rasul-Nya aku menjalin persekutuan". Namun si munafik Abdullah bin Ubay menyela dengan berkata: "Aku tidak akan memutuskan persekutuan dengan mereka, karena aku membutuhkan mereka, dan khawatir ke depan akan muncul kesulitan tanpa mereka". Setelah terjadi kontra sikap dan pandangan antar mereka, Rasul Saw melerai mereka. Lalu diantara mereka mengambil sikap memutuskan hubungan dengan orang-orang Yahudi. Kemudian ayat tersebut dan dua ayat berikutnya turun. Dengan demikian akhirnya mereka menyamakan persepsi dalam sikapnya.[25] Dari sana dapat terlihat bahwa, makna kata *waliy* atau *awliyā'* pada masa qur'anik dengan mudah dapat diketahui melalui histori sebab-sebab turunnya (asbab nuzul) ayat tersebut.

Berbeda dengan masa qur'anik, Islam masa pasca al-Qur'an turun (pasca qur'anik) telah menghasilkan banyak sistem pemikiran yang berbeda dengan pada masa al-Qur'an, seperti, teologi, hukum, teori politik, filsafat, dan tasawuf. Izutsu mengungkapkan, pada masa ini, kita berhak sepenuhnya membicarakan kosakata teologis Islam, kosakata hukum Islam, kosakata tasawuf, dan lain-lain menurut pengertian teknis yang tepat sebagaimana didefinisikan dalam bidang bersangkutan.[26] Hal ini juga terjadi pada kata *waliy* dan *awliyā'* yang memiliki perkembangan makna sesuai dengan berkembangnya sistem pemikiran pada masa tersebut. Izutsu mengungkapkan bahwa pada periode pasca al-Qur'an ini, tidak mungkin dapat dijelaskan secara detail struktur semantik suatu kata kunci dalam al-Qur'an. Ada tiga sistem di antara beberapa sistem yang menurutnya dapat memberikan gambaran tentang kata kunci pada masa

[25] Lihat, Wahidi al-Naisaburi Abul Hasan, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1991, hlm. 201; Lihat juga, *Sya'ne Nuzūl Ayāt Qur'ān*, hlm. 228-229.

[26] Toshihiko Izutsu, *God and Man in The al-Qur'an, Semantics of The Qura'nic Weltanchauung,* Amazon: Ayer Co Pub, 1988.

pasca al-Qur'an, yakni teologi, filsafat, dan tasawuf. Dari ketiga sistem tersebut, kata *waliy* dan *awliyā'* masuk ke dalam sistem tasawuf. Secara semantik, para sufi menggunakan beberapa kata al-Qur'an sebagai istilah kunci mereka. Pada umumnya, kata-kata yang dipakai oleh para sufi bersifat bebas, para sufi cenderung mengartikan kata-kata al-Qur'an yang mereka anggap menarik dengan makna relasional yang terlepas dari konteks aktualnya, karena mereka memakai prinsip interpretasi simbolik sebagai acuannya. Dalam kajian tasawuf, kata *waliy dan awliyā'* sering diartikan sebagai orang suci atau orang yang berada di bawah perlindungan khusus. Dalam literatur orientalis disebut sebagai 'saint'. Teori perwalian dalam kalangan sufi baru muncul pada akhir abad kesembilan, ketika sufi-sufi ahli tasawuf yakni al-Kharraj, Sahl al-Tustari, dan Hakim al-Tirmidzi menulis tentang teori tersebut dalam karya-karyanya. Abul Qasim Abdul Karim al-Qusyairi mengartikan *waliy* dengan pengertian aktif dan pasif, dalam pengertian aktif, ia mengartikan sebagai orang yang melakukan kepatuhan kepada Allah (*waliy* dan *awliyā'*), sebagaimana yang diterangkan dalam surah Yūnus ayat 62-63. *Waliy* dalam arti pasif diartikan sebagai seseorang yang ditangani urusannya (*tuwulliya*).[27]

Fudhail bin Iyadh dan Ma'ruf al-Kurkhi menyatakan bahwa *walāyah* merupakan karunia Allah Swt. yang diberikan kepada sebagian hamba-Nya.[28] Dari pernyataan mereka, dapat disimpulkan bahwa *walāyah* merupakan karunia kewalian yang diberikan Allah kepada seorang hamba yang beriman berdasarkan pilihan mutlak-Nya secara murni. Perlu digarisbawahi bahwa makna *waliy* perspektif tasawuf sering ditekankan pada dimensi mistik dan hal lain yang perlu diperhatikan juga adalah *maqām*

[27] Abdul Karim al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.th., hlm. 178.

[28] Fudhail bin Iyadh dan Ma'ruf al-Kurkhi, *Mishbāḥ al-Sharī'ah wa Miftāḥ al-Ḥaqīqaḥ,* Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1999.

(kedudukan) dan *ahwāl* (keadaan) seperti taubat, sabar, wara', tawakal, rida, dan lainnya. Di kalangan sufi juga dikenal pula hierarki kekuasaan kerohanian. Tingkatan-tingkatan itu ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan kewalian yang dicapainya.[29]

Kewalian dalam ilmu tasawuf juga mengenal istilah *karamah*. Karamah adalah kejadian luar biasa yang diberikan Allah kepada para wali. Karamah bisa terjadi tanpa sebab dan tanpa ada tantangan dari orang lain. Karamah dalam hal ini tidak dituntut untuk diperlihatkan kepada orang lain, lain halnya dengan mukjizat. Sebagaimana kita ketahui mukjizat seorang Nabi adalah satu hal yang harus diketahui umatnya sebagai bukti kenabian dan kerasulan mereka. Kemaksuman hanya pada para nabi dan figur-figur yang dikehendaki Allah. Seorang wali, meskipun tidak memiliki sifat maksum sebagaimana mereka, tetapi ia berusaha *maḥfūzh* (terjaga) dari melakukan dosa dan kesalahan, dalam arti seandainya ia melakukan maksiat segera ia menyesal, bertaubat dengan sempurna, menyadari kelemahan dirinya, sehingga disucikan kembali.

Menurut Ibn Taimiah, *walāyah* merupakan lawan dari *'adāwah* (permusuhan).[30] Adapun yang menjadi pangkal terjadinya *walāyah* adalah *maḥabbah* (cinta) dan *qurb* (hubungan yang dekat). Sedangkan yang menjadi pangkal terciptanya *'adāwah* adalah *bughdh* (kebencian) dan *bu'd* (hubungan yang jauh). Sementara menurut Hakim al-Tirmidzi, *walāyah* melahirkan relasi antara Allah dengan hamba dalam bentuk *ri'āyah* (pemeliharaan), *mawaddah* (cinta-kasih), dan

[29] Tingkatan kekuasaan rohani tertinggi disebut *quthb* (poros, kutub) atau *ghawts* (pertolongan). *Quthb* atau *Ghawts* dikelilingi oleh tiga *nuqab* (pengganti), empat *awtād* (tiang), tujuh *abrār* (saleh), empat puluh *abdāl* (para pengganti), tiga ratus *akhyār* (yang terpilih), dan empat ribu wali tersembunyi. Lihat, Abdul Karim al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, hlm. 150.

[30] Ibn Taimiah, *al-Furqān bayna Awliyā' al-Raḥmān wa Awliyā' al-Syaythān*, al-Riyādh: Maktabat al-Ma'ārif, t.th.), hlm. 78.

'ināyah (perhatian khusus).

Selain tasawuf, penggunaan kata wali juga berkaitan erat dengan hukum Islam atau fikih. Perwalian dalam fikih memiliki arti kekuasaan atau kewenangan untuk melakukan akad atau transaksi tanpa harus menunggu persetujuan orang lain. Perwalian dalam hal ini dibagi menjadi tiga, yaitu perwalian jiwa, perwalian harta, dan perwalian jiwa dan harta. Perwalian jiwa meliputi kekuasaan seseorang atas dasar keturunan (orang tua atas anaknya), atas dasar laku kebajikan (misalnya terhadap anak yatim piatu atau anak terlantar), atau atas dasar kedudukan sebagai petugas negara misalnya hakim atas seseorang yang tidak punya wali. Salah satu contoh perwalian jiwa adalah perwalian dalam perkawinan. Kedudukan seorang wali dalam akad nikah adalah sesuatu yang harus, dan tidak sah akad perkawinan yang tidak dilakukan oleh wali, karena menurut kesepakatan ulama wali adalah salah satu rukun dalam perkawinan.[31] Dalam akad perkawinan itu sendiri wali dapat berkedudukan sebagai orang yang bertindak atas nama mempelai perempuan dan dapat pula sebagai orang yang diminta persetujuannya untuk kelangsungan perkawinan tersebut. Secara nash, dalam al-Qur'an tidak disebutkan ayat yang secara jelas menghendaki keberadaan wali dalam akad perkawinan. Namun secara isyarat, nash dari beberapa ayat dalam al-Qur'an dapat dipahami menghendaki adanya wali. Di antara ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan adanya wali adalah surah al-Baqarah ayat 232,

وَإِذَا طَلَّقتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحنَ أَزوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوا۟ بَينَهُم بِٱلمَعرُوفِ ۗ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُم يُؤمِنُ بِٱللَّهِ وَٱليَومِ ٱلءَاخِرِ ۗ ذَٰلِكُم أَزكَىٰ لَكُم وَأَطهَرُ ۚ وَٱللَّهُ يَعلَمُ وَأَنتُم لَا تَعلَمُونَ

[31] Lihat, Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhadzdzab*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., 258.

"Apabila kamu manalak istri-istrimu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu [para wali] menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma´ruf. Itulah yang dinasehatkan kepada orang-orang yang beriman di antara kamu kepada Allah dan hari kemudian. Itu lebih baik bagimu dan lebih suci. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui".

Sedangkan yang dimaksud dengan perwalian harta adalah perwalian dalam mengurus sendiri hartanya. Misalkan harta milik anak kecil atau perwalian orang yang diberi kepercayaan oleh pemilik harta untuk mengurusnya. Kewajiban wali harta ini adalah memelihara harta itu, mengeluarkan zakatnya jika sudah mencapai *nishāb* dan *ḥawl*. Seorang yang menjadi wali harta berhak mengambil sebagian dari keuntungan harta tersebut sekedar yang wajar sebagai ongkos perawatan. Dari sana dapat terlihat jelas bahwa pada masa setelah al-Qur'an (pasca qur'anik), kata *waliy atau awliyā'* memiliki makna yang lebih beragam sesuai dengan konteks bidang kajian yang meliputinya.

Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum

Pada konteks ini, penting dijelaskan terlebih dahulu bahwa hukum secara garis baris dibagi menjadi 2, yaitu hukum primer dan sekunder.

a. Hukum *awwalī* (primer), adalah hukum tetap yang tidak terdapat di dalam objek suatu keadaan seperti keterpaksaan, darurat, takiyah, bahaya, kesulitan, dan lain-lain.
b. Hukum *tsānawī* (sekunder), merupakan hukum yang difahami sebaliknya dari hukum primer yang muncul dikarenakan suatu hal sebagaiamana karena keterpaksaan, darurat, takiyah, bahaya, kesulitan dan lain-lain.

Demikian pula pada konteks ini, penting juga dibahas

mengenai ruang lingkup hukum yang meliputi hukum individu, sosial, dan negara bahkan lintas negera atau peradaban dunia.

1) Individu

   Di wilayah individu muslim harus berkomitmen dengan hasil ijtihad ahli fikih, taat dengan nilai hukum syariat sesuai dengan mazhab Syafi'i misalnya meskipun yang lainnya berbeda dengan mazhab selainnya, walaupun kontradiktif nilai hukumnya, dipersilahkan mengamalkannya tanpa masing-masing harus mempersoalkan hak ideologi individu.

2) Sosial

   Pada ruang lingkup hukum sosial di mana muslim harus bersosialisasi menjaga harmoni hubungan komunal dan demi persatuan dan kesatuan umat, dan demi hidup berjamaah yang damai dan aman, fikih sosial lebih utama dari fikih individul sebagai pijakan.

3) Negara (Politik) dan Lintas Negara (Peradaban)

   Bahkan lebih luas ruang lingkup politik dalam sebuah negara yang ber-bhineka yang terdiri dari berbagai komponen suku, agama, dan ras yang berkonsesus bersama dalam satu kesatuan Negara Indonesia, maka demi keutuhan dan kedaulatannya semuanya tidak lagi dibenarkan fanatik berbicara di wilayah eksklusif hak ideologis individu maupun sosial kelompoknya. Masing-masing tidak boleh dominan dalam menentukan hak politiknya semua berhak atas hak politiknya yang sama secara konstitusional sebagai hasil kesepakatan bersama atas nama bangsa Indonesia.

Begitu juga dalam ruang lingkup fikih peradaban yang lebih mengakomodir semua umat manusia yang berbangsa-bangsa, misalkan negara Saudi Arabia harus menghormati kedaulatan Suriah, Iraq, dan Yaman yang merdeka dalam menentukan

arah politiknya. Begitu juga negara-negara yang lainnya, demi kedamaian dan keamanan regional dan dunia, maka wilayah hukum fikih induvidual sosial dan negara yang sempit harus tergadaikan terlebih dahulu demi keamanan global. Masing-masing ruang lingkup ini berlaku sesuai pada porsinya dan tidak boleh saling bertentangan dalam praktiknya.

Konteks Kontemporer

Indonesia merupakan negara konstitusional berasaskan ideologi Pancasila dan UUD 1945 sebagai negara beragama yang memberikan hak politik yang sama bagi semua elemen bangsa lintas agama (Islam, Budha, Hindu, Kristen, Konghucu) dan keyakinan, suku dan ras. Kebhinekaan sosial dalam kesatuan kebangsaan Indonesia dibangun dengan tanpa adanya deskriminasi antar satu kelompok agama dan ras tertentu dan tanpa memaksakan dominasi pada masing-masing kepercayaannya, sehingga tercapai inti dari ajaran agama yaitu kedamaian dan keamanan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dari aplikasi semua konteks di atas, untuk memudahkan mengungkap tafsir logis kata *waliy/awliyā'*, maka penting melihat kaidah umum konsep Metode Manthiqi yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya sebagai berikut.

a. Memahami Tujuan Surah al-Mā'idah Ayat 51.

Dalam *asbāb al-nuzūl* telah disebutkan bahwa terdapat dua paradigma ideologis yang kontradiktif antara sikap yang ditampilkan oleh Ubadah bin Shamit yang senantiasa muncul dalam sejarah umat Islam antara menjaga kebebasan, independensi dan kredibilitas Islam dan umat dihadapan musuh tanpa koalisi, pertolongan, percaya dan bersahabat dengan mereka; dan yang ditampilkan oleh Abdullah bin Ubay sosok munafik yang senantiasa membuka peluang untuk umat Islam

bisa bersandar kepada musuh, mempercayakan urusan dan bersahabat serta berkoalisi bersama demi harapan mengejar maslahat apapun resikonya. Tujuan ayat 51 dari surah al-Mā'idah ini adalah larangan berkongsi dan berkoalisi karena persahabat dan kedekatan dengan Yahudi dan Nasrani (musuh) bahkan mempercayakan urusan kepada mereka demi menjaga eksistensi, kebebasan, independensi dan kredibilitas Islam dan umat sehingga terhindar dari segala bentuk kedhaliman.

b. Melepaskan Subjektifitas (lokalitas) Tempat, Masa, dan Pelaku

Melepaskan seluruh aspek lokalitas turunnya ayat pada masa risalah sebagaimana yang ada dalam 'asbab nuzul'-nya, yaitu terkait siapa subjek atau objek komunikannya, *kapan* dan *di mana* ia terjadi. Masa risalah saat itu melibatkan Nabi, umat Yahudi, Ubadah bin Shamit, dan Abdullah bin Ubay perihal persekutuan dua sahabat tersebut dengan umat Yahudi yang ketika itu bemusuhan dengan umat Islam.

Banyak terjadi perselisihan antara Muslim dan nonmuslim di Madinah. Bani Qainuqa' melanggar perjanjian dengan Nabi. Bani Nadhir merencanakan pembunuhan terhadap Nabi. Yahudi Khaibar dan Yahudi Bani Nadhir di Khaibar terus menerus memberi dukungan terhadap Quraish, Ghatfan, (Kabilah Arab di bagian utara jazirah Arabia), dan Hawazin (Kabilah Arab diwilayah Hijaz bagian timur dan Nejed bagian barat), untuk menyerang Madinah. Oleh karena itu Madinah tak pernah aman selama Khaibar masih berdiri. Nabi dan kaum muslimin kemudian mengepung Khaibar selama 40 hari, kemudian mereka menyerah dan bersedia membayar sewa tahunan dari separoh hasil pertanian mereka. Nabi menerima, tetapi jika masih melibatkan diri dalam aktifitas permusuhan terhadap Nabi dan kaum muslimin, mereka akan diusir dari jazirah Arab. Perjanjian itu juga terjadi dengan Yahudi Fadak (di oase kecil

yang kaya di timur-laut), Yahudi Wadi al-Qura (di lembah antara Madinah dan Suriah). Sedangkan Yahudi Taima (Jazirah Arab sebelah utara) bersedia membayar Jizyah (pajak keamanan). Pada tahun ke 9 H (setelah perang Tabuk) Nabi mengirim ekspidisi yang berjumlah 420 dipimpin oleh Khalid bin Walid ke Najran. Khalid berhasil menyelesaikan beberapa persoalan dengan beberapa pimpinan Kristen, membuat Pakta perjanjian damai dengan berbagai pemuka masyarakat wilayah itu.

c. Mengambil Kaidah Universal Ayat

Kaidah universal surah al-Mā'idah ayat 51 dapat diargumentasikan sebagai berikut.

1) Dilarang menyandarkan diri dengan mempercayakan atau menyerahkan urusan kepada Yahudi dan Nasrani (musuh), berkoalisi dan berkongsi dalam hubungana Sosio-politik Islam dan umat.
2) Musuh berorientasi pada kepentingan sendiri bukan Islam dan umatnya.
3) Siapapun berkongsi, berkoalisi dan mempercayakan urusan kepada musuh, maka sesungguhnya ia menjadi bagian dari musuh yang bersangkutan, sehingga kezaliman akan senantiasa menghantui dirinya dan ia jauh dari hidayah Allah

d. Menerapkan pada Objek Baru

Dalam tahapan ini, surah al-Mā'idah ayat 51 diterapkan di dalam isu-isu kegamaan di Indonesia, terutama tentang isu pluralisme dan relasi muslim dan nonmuslim di Indonesia. Oleh karena itu, penafsiran dan hukum yang ada harus disesuaikan dengan berbagai perspektif dalam konteks Indonesia.

BAB X

LOGIKA TAFSIR KATA *KHALĪFAH* SURAH AL-BAQARAH AYAT 30 DALAM KONTEKS INDONESIA

Kata *khalīfah* dalam surah al-Baqarah ayat 30 kerap dikaitkan secara serampangan oleh kelompok tertentu atas klaim keharusan negara Islam yang ditegakkan di Indonesia. Untuk konteks di Indonesia, kelompok HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) merupakam kelompok keagamaan yang getol menggaungkan konsep *khilāfah* di Indonesia. Perlu diketahui bahwa aplikasi Metode Manthiqi pada kata *khalīfah* surah al-Baqarah ayat 30 merupakan respon dari kesalahan logika tafsir HTI dalam memahami kata *khalīfah*. Oleh karena itu penting Metode Manthiqi diaplikasikan pada penafsiran kata *khalīfah* dalam surah al-Baqarah ayat 30.

وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِل فِي ٱلأَرضِ خَلِيفَةٗۖ ....

Dalam memahami surah al-Baqarah ayat 30 di atas secara kontekstual dan integratif, ada 4 tahapan yang harus dilalui dalam memahami konteks ayat tersebut sebagaimana berikut.

Konteks Literal

Konsep khilafah yang eksklusif dan sakral telah mengalami reduksi makna seiring dengan dinamika politik masyarakat Islam, sejak wafatnya Nabi Muhammad Saw. hingga wafatnya Ali bin Abi Thalib. Selama 29 tahun, *khalīfah* (orang yang mengemban kedudukan khilafah) menjadi sakral disematkan kepada figur yang menduduki posisi pengganti Nabi Muhammad dalam kepemimpinan umat Islam yang terdiri dari para Sahabat, yaitu Abu Bakar, Umar bin Khattab, Utsman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib yang popular dengan sebutan *khulafā' al-rāsyidīn* (para khalifah yang bijaksana). Tidak hanya sebatas kala itu, konsep khilafah bahkan terus tereduksi lebih jauh lagi yang hanya sebatas pada para pemimpin atau penguasa setelah *khulafā' al-rāsyidīn* meski bentuk kekuasaannya terpolarisasi menjadi sistem monarki dari Dinasti Umawi, Dinasti Abbasi, hingga dinasti Utsmani selama 1.261 tahun. Bahkan polarisasai tersebut menjadikan para raja menyematkan gelar *khalīfah* kepada dirinya, justru sandaran legitimasi syar'i atas kekuasaannya dengan menggunakan ayat-ayat yang sama tentang kedudukan *khilāfah*.

Kini termasuk para penggagas *khilāfah* di era kontemporer tidak lepas dari modus dalam konteks upaya mendirikan apa yang mereka sebut dengan "Dawlah Islamiah", bahkan membawa sakralitas nama *khalīfatullāh* sebagaimana mana hakikinya yang berarti pengganti atau wakil Allah di bumi.[1] Oleh karena itu pada konteks literal, penting dibahas dan diungkap makna kata *khalīfah* secara epistemologis, mulai dari makna etimologi, terminologi, dan operasional-kontekstual kata itu.

Ditinjau dari sisi bahasa Arab, kata خليفة (*khalīfah*) adalah bentuk nomina singular yang berarti "orang yang menggantikan

[1]Ali bin Muhammad al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah*, Kuwait: t.p. 1409 H./1989 M, jil. 1, hlm. 4; Lihat juga, Aḥmad bin Ali Al-Qalaqsandi, *Ma'ātsīr al-Ināfah fī Ma'ālīm al-Khilāfah*, Kuwait: t.p., 1964, jil. 1, hlm. 8-12.

dan representator dari yang lain dalam urusannya, baik ketika berada bersamanya atau setelahnya". Dengan demikian maka خلافة (*khilāfah*) adalah النيابة عن الغير (*niyābah* atau penggantian seseorang dari yang lain)[2]. Sedangkan bentuk jamak (plural)-nya adalah خلائف (*khalā'if*)".[3] Adapun kata خلفاء (*khulafā'*) merupakan bentuk plural dari kata خليف (*khalīf*) tanpa huruf *tā' al-marbūthah* karena kata ini bermakna nomina-subjektif atau *ism fā'il* (kata benda yang menunjukkan pelaku suatu perbuatan). Kata *khalīf* ini merupakan asal kata dari *khalīfah* (خليفة)." Penambahan huruf *tā' al-marbūthah*' (ة) pada *khalīf* (خليف) bermakna *mubālaghah* (bentuk pernyataan yang dilebihkan/ pleonastic) sehingga menjadi sifat spesifik bagi orang tertentu.[4]

Berdasarkan hasil pemetaan kata *khalīfah* dalam al-Qur'an ditemukan ada 127 kata yang menjadi derivasi kata *khalīfah*. Artinya, sebanyak 127 kali kata tersebut dalam beragam redaksi dan derivasinya pada surah tertentu. Sedangkan kata khalifah yang secara langsung disebutkan dengan bentuk nomina berpola *khalīfah* (خليفة) hanya diliterasikan 9 kali oleh al-Qur'an sebagaimana pada tabel berikut.[5]

---

[2] Raghib al-Isfahanī, *Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1416 H, hal 294; Ibn Faris, Ahmad bin Zakariā, *Maqāyīs al-Lughah*, Kairo, Dār al-Hadīts, 2008, hlm. 267.

[3] Pada bentuk plural *khalā'if* ini disebutkan 4 kali dalam Al-Quran:

1. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ
2. ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ
3. فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَاهُ وَمَن مَّعَهُ فِي الْفُلْكِ وَجَعَلْنَاهُمْ خَلَائِفَ وَأَغْرَقْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
4. هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ

[4] Muhammad Ibrahim al-Khafnawi, *Mu'jam Gharīb al-Fiqh wa al-Ushūl*, Kairo: Dār al-Hadīts, 1430/2009, hlm. 233.

[5] Raghib al-Isfahani, *Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān,* hal 123; Al-Samin al-Halabi, *'Umdat al-Huffāzh*, Beirut: Dār al-Kutub, 2000, hal 205; Al-Fairuzabadi, *Bash'āir Dhawī al-Tamyīz*, hal 15; Muhammad Hasan Jabal, *al-Mu'jam al-Isytiqāqī al-Mu'ashshal*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000., hlm. 75; Lihat Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab*, jil. 3, hal 205; Lihat juga, al-Fairuzabadi, *al-Qāmūs al-Muḥīth*, hlm. 110; Ibn Faris, *Maqāyīs al-Lughah,* hlm. 267.

Tabel 8.2
Literasi Kata *Khalīfah* Bentuk Nomina Berpola *khalīfah*

No.	Bentuk	Literasi	Posisi
1.	Singular	وَإِذ قَالَ رَبُّكَ لِلمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِل فِي ٱلأَرضِ خَلِيفَةٗۖ	QS. al-Baqarah [2]: 30
		يٰدَاوُ دُ إِنَّا جَعَلنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلأَرضِ فَٱحكُم بَينَ ٱلنَّاسِ بِٱلحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ	QS. Shād [38]: 26
2.	Plural	وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُم خَلَٰٓئِفَ ٱلأَرضِ وَرَفَعَ بَعضَكُم فَوقَ بَعضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبلُوَكُم فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۗ	QS. al-An'ām [6]: 165
3.		أَوَعَجِبتُم أَن جَآءَكُم ذِكر مِّن رَّبِّكُم عَلَىٰ رَجُل مِّنكُم لِيُنذِرَكُمۚ وَٱذكُرُوٓاْ إِذ جَعَلَكُم خُلَفَآءَ مِنۢ بَعدِ قَومِ نُوحٖ وَزَادَكُم فِي ٱلخَلقِ بَصۜطَةٗۖ	QS. al-A'rāf [7]: 69
4.		وَٱذكُرُوٓاْ إِذ جَعَلَكُم خُلَفَآءَ مِنۢ بَعدِ عَادٖ وَبَوَّأَكُم فِي ٱلأَرضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورٗا وَتَنحِتُونَ ٱلجِبَالَ بُيُوتٗاۖ	QS. al-A'rāf [7]: 74
5.		ثُمَّ جَعَلنَٰكُم خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلأَرضِ مِنۢ بَعدِهِم لِنَنظُرَ كَيفَ تَعمَلُونَ	QS. Yūnus [10]: 14
6.		فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّينَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِي ٱلفُلكِ وَجَعَلنَٰهُم خَلَٰٓئِفَ وَأَغرَقنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بَِٔايَٰتِنَاۖ	QS. Yūnus [10]: 73
7.		أَمَّن يُجِيبُ ٱلمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجعَلُكُم خُلَفَآءَ ٱلأَرضِۗ	QS. al-Naml [27]: 62
8.		هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُم خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلأَرضِۚ	QS. Fāthir [35]: 39

Dari tabel di atas dapat terlihat jelas bahwa ayat al-Qur'an yang menyebutkan kata *khalīfah* secara langsung ada 2, yaitu

QS. al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Shād [38]: 26. Kedua ayat ini disinyalir sebagai penjelas antara keduanya. Bahkan makna QS. al-Baqarah [2]: 30 cukup relevan dengan QS. Shād [38]: 26 yang berbunyi,

يُدَاوُ دُ إِنَّا جَعَلنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلأَرضِ فَٱحكُم بَينَ ٱلنَّاسِ بِٱلحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُم عَذَاب شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَومَ ٱلحِسَابِ

"Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu sebagai 'khalifah' (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan [perkara] di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.",

dan QS. al-Nūr [24]: 55 yang berbunyi:

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُم وَعَمِلُواْ ٱلصَّلِحَٰتِ لَيَستَخلِفَنَّهُم فِي ٱلأَرضِ كَمَا ٱستَخلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبلِهِم وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُم دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرتَضَىٰ لَهُم وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعدِ خَوفِهِم أَمنٗاۚ يَعبُدُونَنِي لَا يُشرِكُونَ بِي شَيـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلفَٰسِقُونَ

"Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di muka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar [keadaan] mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan Aku dengan sesuatu apapun. Dan barangsiapa yang [tetap] kafir sesudah [janji] itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik."

Muhammad Jamaluddin al-Qasimi menafsirkan QS. Baqarah [2]: 30 dengan makna "... menjadikan suatu kaum menggantikan sebagian mereka dengan sebagian yang lain, satu generasi sesudah generasi sebelumnya" sebagaimana firman Allah dalam QS. al-An'ām [6]: 165 Yang berbunyi : "Dan Dialah yang menjadikan kamu para khalifah [di] bumi."[6]

Al-Suyuthi dan al-Mahalli menafsirkan kata *khalīfah* pada QS. al-Baqarah [2]: 30 dengan redaksi "Dan [ingatlah, hai Muhammad!] ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi" yang akan mewakili Aku dalam melaksanakan hukum-hukum atau peraturan-peraturanKu padanya, yaitu Adam. Artinya yang dimaksud dengan *khalīfah* pada ayat ini adalah Nabi Adam a.s.[7]

Disebutkan juga bahwa kata *khalīfah* yang dimaksud bermakna suatu kaum yang sebagiannya menggantikan sebagian yang lain silih berganti, abad demi abad, dan generasi demi generasi, sebagaimana pengertian yang terkandung dalam ayat-ayat berikut,

وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُم خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ...

Dan Dialah yang menjadikan kalian penguasa-penguasa di bumi. (QS. al-An'ām [6]: 165).

...وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِۗ...

[6] Sebagaimana teks aslinya yaitu:

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة أي قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن كما قال تعالى : وهو الذي جعلكم خلائف الأرض (الأنعام : 561)

Lihat, Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥāsin al-Ta'wīl*, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1376/1957, Juz 1, Cet. ke-1, hlm. 94.

[7] Jalaluddin al-Suyuthi dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsīr al-Jalālayn*.

".....dan yang menjadikan kalian [manusia] sebagai khalifah di bumi... (QS. al-Naml [27]: 62).

وَلَو نَشَآءُ لَجَعَلنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةٗ فِي ٱلأَرضِ يَخلُفُونَ

Dan kalau Kami kehendaki benar-benar Kami jadikan sebagai ganti kalian di muka bumi malaikat-malaikat yang turun-temurun. (QS. al-Zukhruf [43]: 60).

فَخَلَفَ مِنۢ بَعدِهِم خَلف ...

Maka datanglah sesudah mereka generasi lain (QS. al-A'rāf [7]: 169)

Al-Qurthubi[8] mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *khalīfah* dalam ayat ini bukan hanya Nabi Adam a.s. seperti yang dikatakan oleh sejumlah ahli tafsir. Al-Qurtubi menisbatkan pendapat ini kepada Ibn Abbas, Ibn Mas›ud, dan semua ahli takwil. Akan tetapi, apa yang dikatakan oleh al-Qurtubi ini masih perlu dipertimbangkan. Bahkan perselisihan dalam masalah ini cukup banyak menurut riwayat al-Razi dalam kitab tafsirnya, juga oleh yang lainnya[9]. Menurut al-Qurthubi, kata *khalīfah* bermakna *fā'il* (subjek)

يخلف من كان قبله من الملائكة في الأرض أو من كان قبله من غير الملائكة على ما روي

"yang menggantikan orang yang sebelumnya berupa malaikat

[8] Al-Qurthubi, nama lengkapnya Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, adalah salah seorang mufasir terkemuka dari Cordova, Spanyol, yang hidup di masa keemasan dinasti Islam di Semenanjung Liberia. Ia bermazhab Maliki, belajar ke Timur, menetap dan wafat di Mesir. Karyanya yang terkenal adalah *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, dikenal dengan *Tafsīr al-Qurthubī*. Fokus tafsir ini adalah menguraikan berbagai hukum Islam berdasarkan dalil al-Qur'an dan Sunnah.

[9] Lihat lebih jauh, al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1420, jil. 2, hlm. 288-289.

yang menetap di bumi atau atas dasar suatu riwayat orang yang sebelumnya [yang tinggal di bumi] dari selain malaikat."

Makna *khalīfah* dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 ini menurut Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas, dan seluruh pakar tafsir adalah Nabi Adam sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Thabari dalam tafsirnya.[10] Nabi Adam adalah *khalīfatullah* dalam melaksanakan hukum-hukumNya dan perintah-perintahNya, karena ia adalah manusia yang pertama kali diutus oleh Allah ke bumi.[11]

Literasi QS. al-Baqarah ayat 30 diatas menjadi argumen dalam pengangkatan imam dan khalifah sehingga segala apa yang mereka perintahkan dan segala peraturan hukum yang dibuat oleh mereka wajib ditaati dan dilaksanakan. Tidak ada perbedaan terkait kewajiban itu (mengangkat pemimpin) di antara umat dan para imam, kecuali apa yang diriwayatkan oleh Abdurrahman bin Kaisan yang popular dengan nama al-A'sham (w. 201 H). Ia berkata :

> *"Sesungguhnya [mengangkat] khalifah itu bukan suatu kewajiban dalam agama, yang demikian itu hanyalah merupakan kebolehan. Sesungguhnya apabila umat telah menunaikan haji, jihad, dan saling bersikap adil di antara sesama mereka, memberikan hak dari diri mereka, mereka membagikan* ghanimah *(harta rampasan perang],* fay' *dan sedekah kepada yang pantas menerimanya, mereka menegakkan hadd (sanksi pidana yang ditentukan oleh teks al-Qur'an] kepada orang yang wajib menanggungnya, maka yang demikian itu sudah cukup dan tidak wajib bagi mereka untuk mengangkat imam (pemimpin) untuk menangani semua itu."*

[10] Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Fikr, t.th., jil. 1, hlm. 479-480.

[11] Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr al-Qurthubi, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Limā Tadhammanahū min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1427/2006, cet. 1, jil. 1, hlm. 394, 395.

Mencermati penafsiran di atas, sangat jelas bahwa firman Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: 30 menyebut kata *khalīfah* bukan dalam konteks memberikan petunjuk praktis yang jelas untuk menciptakan kepemimpinan politik, sistem pemerintahan atau bentuk Negara dalam Islam.

QS. al-Baqarah [2]: 30 di atas dan QS. Shād [38]: 26 yakni firman Allah yang artinya, "*Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu sebagai khalīfah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah*" adalah dua ayat yang paling sering dipakai untuk melegitimasi sistem politik dalam Islam sebagaimana dilakukan HTI dan para pegiat *khilāfah* lainnya. Padahal QS. al-Baqarah [2]: 30 yang menyebut kata *khalīfah* bermakna sebagai *khalīfatullāh* (pengganti Allah) dalam memakmurkan bumi melalui peran manusia dengan berbagai kesempurnaan yang melekat padanya. Sedangkan QS. Shad [38]: 26 bermakna lebih menunjukkan kepada tugas untuk memberikan keputusan hukum di antara manusia secara benar dan adil di mana hal ini ditujukan kepada Nabi Daud a.s.. Jadi, kedua ayat tersebut sama sekali tidak menunjukkan makna *khalīfah* sebagai entitas kepemimpinan politik praktis dan sempit, namun merupakan manifestasi dari kepemimpinan absolut Allah pada para wakil dan pengganti-Nya diatas muka bumi.

Selain kedua ayat yang secara langsung menyebutkan kata *khalīfah* tersebut, terma *khalīfah* dan segala derivasinya berbicara tentang kedudukan manusia sebagai makhluk yang saling bergantian menempati dan memakmurkan bumi dari generasi ke generasi berikutnya, atau dalam makna pergantian siang-malam, dan perbedaan pendapat.

Kata *khalf* dalam pengertian "generasi pengganti yang berperilaku buruk" disebutkan 2 kali, yaitu pada surah al-A'rāf ayat 169 dan surah Maryam ayat 59. Pada QS. al-A'rāf [7]: 169 disebutkan :

فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ

"Maka datanglah sesudah mereka generasi [yang jahat] yang mewarisi Taurat, yang mengambil harta benda dunia yang rendah ini, dan berkata: "Kami akan diberi ampun." Dan kelak jika datang kepada mereka harta benda dunia sebanyak itu [pula], niscaya mereka akan mengambilnya [juga]. Bukankah perjanjian Taurat sudah diambil dari mereka, yaitu bahwa mereka tidak akan mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar, padahal mereka telah mempelajari apa yang tersebut di dalamnya?. Dan kampung akhirat itu lebih baik bagi mereka yang bertakwa. Maka apakah kamu sekalian tidak mengerti?"

Pada QS. Maryam [19]: 59 dikatakan :

فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا

"Maka datanglah sesudah mereka, pengganti [yang jelek] yang menyia-nyiakan salat dan memperturutkan hawa nafsunya, maka mereka kelak akan menemui kesesatan".

Yang dimaksud dengan *generasi yang jahat* pada ayat pertama di atas menunjuk kepada generasi yang datang sesudah masa dan generasi para nabi dan rasul di kalangan Bani Israil. Mereka adalah generasi yang mempermainkan hukum Allah dan memperjualbelikan ayat-ayatnya dengan keuntungan materi. Di antaranya dengan menyelewengkan hukum melalui penyuapan,

risywah, dan korupsi dalam kekuasaan. Sedang generasi yang buruk pada ayat kedua di atas menunjukan generasi yang datang seduah masa generasi para nabi dan orang-orang saleh dari kalangan Bani Israil, dan termasuk juga generasi yang buruk yang datang pada umat Nabi Muhammad di akhir zaman. Mereka adalah generasi yang meninggalkan salat dan tenggelam dalam pemuasan berbagai kesenangan dunia.[12]

Kata *khulafā'* (bentuk plural maknawi tidak beraturan dari kata *khalīfah*),[13] yang berarti generasi baru atau kaum pengganti yang mewarisi bumi dari kaum sebelumnya yang dibinasakan karena mereka tidak beriman disebutkan dalam ayat...

وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ قَوۡمِ نُوحٖ وَزَادَكُمۡ فِي ٱلۡخَلۡقِ بَصۜطَةٗۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ

"Dan ingatlah oleh kamu sekalian di waktu Allah menjadikan kamu sebagai pengganti-pengganti [yang berkuasa] sesudah lenyapnya kaum Nuh, dan Tuhan telah melebihkan kekuatan tubuh dan perawakanmu [dari pada kaum Nuh itu]. Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah supaya kamu mendapat keberuntungan". (QS. al-A'rāf [7]: 69).

وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ جَعَلَكُمۡ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعۡدِ عَادٖ وَبَوَّأَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورٗا وَتَنۡحِتُونَ ٱلۡجِبَالَ بُيُوتٗاۖ فَٱذۡكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ

"Dan ingatlah olehmu di waktu Tuhan menjadikam kamu pengganti-pengganti [yang berkuasa] sesudah kaum ‹Ad dan memberikan tempat bagimu di bumi. Kamu dirikan istana-istana di tanah-tanahnya yang datar dan kamu pahat gunung-gunungnya untuk dijadikan rumah. Maka ingatlah nikmat-nikmat Allah dan janganlah kamu merajalela dalam membuat

[12] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Dār al-Thaybah, 1999), jil. 3, hlm. 498, dan jil. 5, hlm. 245.

[13] Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1964, juz. VII, hlm. 236.

kerusakan di muka bumi." (QS. al-A'rāf [7]: 74).

Kemudian kata *khalā'if* (bentuk *jamak lafdzi* dari kata *khalīfah*), yang berarti kaum yang datang untuk menggantikan kaum yang lain dalam menempati dan menguasai bumi[14] Disebutkan dalam ayat...

وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُم خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمٞ

"Dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian [yang lain] beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu amat cepat siksaan-Nya dan sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". (QS. al-An'ām [129]: 165).

ثُمَّ جَعَلۡنَٰكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ

"Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti [mereka] di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat". (QS. Yūnus [10]: 14).

هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ إِلَّا مَقۡتٗاۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ إِلَّا خَسَارٗا

"Dia-lah yang menjadikan kamu khalifah-khalifah di muka bumi. Barangsiapa yang kafir, maka [akibat] kekafirannya menimpa dirinya sendiri. Dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kemurkaan pada sisi Tuhannya dan kekafiran orang-orang yang kafir itu tidak lain hanyalah akan menambah kerugian mereka belaka". (QS. Fāthir [35]: 39).

[14] Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān,* hlm. 158.

Kata *khalīfah* dengan bentuk mufrad (singular) bermakna "seseorang yang diberi mandat kekuasaan oleh Allah sebagai penguasa bumi dan pemimpin terhadap manusia lainnya". Istilah *Khalīfah* dalam bentuk singular disebutkan al-Qur'an sebanyak 2 kali, yaitu ketika menyebutkan kedudukan Nabi Adam dan Nabi Daud, yaitu pada QS. al-Baqarah [2]: 30 dan QS. Shād [38]: 26.

Verba إستخلف (*istakhlafa*) diartikan dengan 'menjadikan seseorang atau satu kaum sebagai pemimpin, pewaris dan penguasa bumi setelah kaum yang lain, sebagaimana QS. al-Nūr [55 :[24.

وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُم وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَستَخلِفَنَّهُم فِي ٱلأَرضِ كَمَا ٱستَخلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبلِهِم وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُم دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرتَضَىٰ لَهُم وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعدِ خَوفِهِم أَمنًا يَعبُدُونَنِي لَا يُشرِكُونَ بِي شَيـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلفَٰسِقُونَ

"Dan Allah telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal yang saleh bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka [para khalifah] berkuasa dimuka bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh Dia akan meneguhkan bagi mereka agama yang telah diridai-Nya untuk mereka, dan Dia benar-benar akan menukar [keadaan] mereka, sesudah mereka dalam ketakutan menjadi aman sentausa. Mereka tetap menyembahku-Ku dengan tiada mempersekutukan sesuatu apapun dengan Aku. Dan barangsiapa yang [tetap] kafir sesudah [janji] itu, maka mereka itulah orang-orang yang fasik".

Kata *mustakhlaf* (bentuk objek dari *istakhlafa*) bermakna orang-orang yang dijadikan pewaris bumi dan diberi kewenangan atau mandat untuk menguasainya, untuk menunjukkan bahwa penguasaan manusia terhadap dunia adalah penguasaan nisbi dan majazi, karena penguasa dan

pemilik hakikinya hanyalah Allah.[15]

آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ

«Berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya dan nafkahkanlah sebagian dari hartamu yang Allah telah menjadikan kamu menguasainya. Maka orang-orang yang beriman di antara kamu dan menafkahkan [sebagian] dari hartanya mereka itu akan memperoleh pahala yang besar". (QS. al-Hadīd [57]: 71).

Selain dalam al-Qur'an, kata khalifah juga banyak disebutkan dalam hadis. Dalam hadis Nabi, penyebutan kata *khalīfah* atau *khulafā'* lebih banyak dari pada yang disebutkan dalam al-Qur'an dengan makna yang lebih tegas terhadap kepemimpinan, diantaranya adalah Hadis berikut ini.

عَنْ أَبِي حَازِمٍ قَالَ قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ تَكْثُرُ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِبَيْعَةِ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ

"Dari Abu Hazim dia berkata, «Saya pernah duduk [menjadi murid] Abu Hurairah selama lima tahun, saya pernah mendengar dia menceritakan dari Rasulullah shallallahu ‹alaihi wasallam, beliau bersabda: «Dahulu Bani Israil selalu dipimpin oleh para nabi, setiap nabi meninggal maka akan digantikan oleh nabi yang lain sesudahnya. Dan sungguh, tidak akan ada nabi lagi setelahku, namun yang ada adalah para khalīfah (kepala pemerintahan) [yang mereka akan] banyak [berbuat dosa].» Para sahabat bertanya, «Apa yang anda perintahkan kepada kami jika itu terjadi?" Beliau menjawab: "Tepatilah baiat yang pertama, kemudian yang

[15] Syamsuddin al-Qurthubi, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān,* hlm. 238.

sesudah itu. Dan penuhilah hak mereka, kerana Allah akan meminta pertanggungjawaban mereka tentang pemerintahan mereka."[16]

عَنْ حُذَيْفَةُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ ثُمَّ سَكَتَ

"Dari Hudzaifah, Rasulullah bersabda, "Di tengah-tengah kalian ada kenabian dan akan berlangsung sekehendak Allah. Lalu Allah akan mengangkatnya jika Dia berkehendak mengangkatnya. Kemudian akan ada khilāfah berdasar manhaj kenabian dan berlangsung sekendak-Nya. Kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia menghendakinya. Kemudian akan ada kerajaan yang lalim yang berlangsung sekehendak Allah. Kemudian Allah akan mengangkatnya jika Dia menghendakinya. Kemudian akan ada kerajaan yang otoriter berlangsung sekendak Allah. Kemudian Dia akan mengangkatnya jika Dia menghendakinya. Kemudian akan ada khilāfah berdasar manhaj kenabian". Kemudian beliau (Nabi Saw.) diam.[17]

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ قَالَ دَخَلْتُ مَعَ أَبِى عَلَى النَّبِىِّ -صلى الله عليه وسلم- فَسَمِعْتُهُ يَقُولُ « إِنَّ هَذَا الأَمْرَ لاَ يَنْقَضِى حَتَّى يَمْضِىَ فِيهِمُ اثْنَا عَشَرَ خَلِيفَةً ». قَالَ ثُمَّ تَكَلَّمَ بِكَلاَمٍ خَفِىَ عَلَىَّ - قَالَ - فَقُلْتُ لأَبِى مَا قَالَ قَالَ « كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ

"Dari Jabir bin Samrah, aku bersama ayahku menjenguk Nabi Saw, kemudian aku mendengar beliau bersabda, "Sesungguhnya urusan [Agama Islam] ini tidak akan berakhir sampai

[16] Muslim, *Shaḥīḥ Muslim*, no. 3429; *Shaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 3196; *Musnad Aḥmad,* no. 7619; dan *Sunan Ibn Mājah*, no. 2862.

[17] *Musnad Aḥmad*, no. 18406.

berlangsung di tengah mereka dua belas khalifah". Kemudian beliau berkata dengan perkataan yang samar bagiku. Maka Aku bertanya kepada ayahku apa yang disabdakan beliau? Ayahku menjawab, "Semuanya dari Quraisy".[18]

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَا اسْتُخْلِفَ خَلِيفَةٌ إِلاّ لَهُ بِطَانَتَانِ بِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالْخَيْرِ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَبِطَانَةٌ تَأْمُرُهُ بِالشَّرِّ وَتَحُضُّهُ عَلَيْهِ وَالْمَعْصُومُ مَنْ عَصَمَ اللَّهُ

"Dari Abu Sa'id al-Khudri, dari Nabi Saw. "Tidaklah seorang khalifah diangkat melainkan ia mempunyai dua teman setia. Teman setia yang menyuruh dengan kebaikan dan teman setia yang menyuruh dengan keburukan dan menganjurkannya. Orang yang terpelihara adalah ia yang dipelihara Allah."[19]

Dari beberapa ayat dan Hadis di atas, dapat disimpulkan bahwa Allah telah menetapkan manusia sebagai khalifah di bumi. Pengertian kekhalifahan manusia di muka bumi mencakup dua makna; makna umum dan makna khusus. Secara umum seluruh manusia adalah khalifah karena ia makhluk yang dipilih Allah sebagai penguasa dan pemimpin atas makhluk lainnya yang ada di muka bumi. Manusia juga sebagai khalifah karena setiap orang, kaum, dan bangsa datang dan pergi, hidup dan mati, berjaya dan hancur, saling bergantian antara satu generasi dengan generasi berikutnya. Ke-*khilāfah*-an seperti ini dapat diistilahkan sebagai *khilāfah takwīniyyah*. Ke-*khilāfah*-an manusia di muka bumi sebagai ketetapan atau takdir kehidupan yang Allah gariskan bagi manusia, baik ia manusia beriman ataupun manusia kafir.

Al-Baidhawi menjelaskan bahwa khalifah bermakna mewakilkan kepada wakilnya, khalifah dalam ayat tersebut adalah Nabi Adam sebagai *khalīfatullāh* di muka bumi

[18] *Shaḥīḥ Muslim*, no. 4809; *Sunan Abī Dāwūd*, no. 4279.
[19] *Shaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 6611; *Sunan al-Tirmidzī*, no. 2474

sebagaimana nabi-nabi lain yang diutus Allah sebagai wakil-Nya untuk memakmurkan dan melaksanakan hukum-hukumNya di muka bumi.[20] Sedang menurut al-Zamakhsyari, *khalifah* adalah orang yang mengganti yang lain.[21] Ibn Katsir menjelaskan bahwa wakil Tuhan di muka bumi ini bukan hanya ditujukan pada Adam saja—sebagaimana pendapat para mufasir—melainkan ditujukan secara umum, yakni kepada kaum.[22] Artinya, QS. al-Baqarah [2]: 30 tidak hanya terbatas kepada Adam jika dirangkai dengan keberadaan QS. al-A'rāf [7]: 69, QS: Yūnus [10]: 14, dan QS: al-Naml [27]: 62. Dengan kata lain, berdasarkan hal tersebut maka QS. al-Baqarah [2]: 30 juga ditujukan kepada anak cucu Adam.

M. Quraish Shihab mengatakan bahwa *khalīfah* pada mulanya berarti 'yang menggantikan" atau "yang datang sesudah yang mendahului". Atas dasar ini, ada yang memahami kata *khalīfah* di sini dalam arti yang menggantikan Allah dalam menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya, bukan karena Allah tidak mampu atau menjadikan manusia berkedudukan sebagai Tuhan. Dengan pengangkatan itu Allah bermaksud menguji manusia dan memberinya penghormatan. Ada juga yang memahaminya dalam arti "yang menggantikan makhluk lain dalam menghuni bumi ini".[23]

---

[20] Al-Baidhawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

[21] Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Mesir: Musthafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1972.

والخليفة: من يخلف غيره. والمعنى خليفة منكم لأنهم كانوا سكان الأرض فخلفهم فيها آدم وذريته. فإن قلت : فهلا قيل : خلائف أو خلفاء قلت: أريد بالخليفة آدم. واستغنى بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة في قولك: مضر وهاشم. أو أريد من يخلفكم أو خلفاً يخلفكم فوحد لذلك. وقرىء: «خليقة» بالقاف ويجوز أن يريد : خليفة مني لأن آدم كان خليفة الله في ارضه وكذلك كل نبي. { إِنَّا جعلناك خَلِيفَةً فِي الارض }

QS. Shād [38]: 26.

[22] Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azhīm*, hlm. 257.

[23] M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāḥ*, Jakarta: Lentera Hati, 2011, jil. I, hlm. 140

Thabathaba'i juga mengatakan bahwa *khilāfah* bermakna *khilāfah 'an Allah*, yakni 'pengganti, dalam arti makhluk yang mendapat kepercayaan sebagai wakil Allah di muka bumi untuk menjalankan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapanNya. Fungsi kekhalifahan ialah mengatur, menundukkan, dan memanfaatkan benda-benda ciptaan Allah di muka bumi ini sesuai dengan tujuan penciptaannya. Hal ini sesuai dengan makna yang terkandung dalam ayat berikutnya وعلم ادم الأسماء ("*Dan Allah mengajarkan kepada Adam nama-nama.*)". Pada ayat tersebut yang dimaksud dengan Adam bukan Adam sebagai pribadi, akan tetapi Adam dan keturunannya yaitu manusia pada umumnya. *Khilāfah* dalam ayat tersebut diperuntukkan bagi manusia pada umumnya. Bahwa *khilāfah* itu mengandung arti umum juga diperkuat dengan ayat-ayat lain seperti :

1) إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح (QS. al-A'rāf [7]: 69)
2) ثم جعلناكم خلائف في الأرض (QS. Yūnus [10]: 14)
3) و يجعلكم خلفاء الأرض (QS. al-Naml [27]: 62).[24]

Al-Thabari menjelaskan bahwa ada perbedaan pendapat di kalangan para ahli takwil. *Pertama*, bahwa penghuni bumi yang pertama adalah makhluk Jin, kemudian makhluk Iblis. Karena kedua makhluk ini selalu menebar kerusakan, menumpahkan darah, dan saling membunuh, maka Allah menciptakan Adam dan keturunannya sebagai pengganti untuk memakmurkan bumi. *Kedua*, bermaksud menggantikan sebagian atas sebagian lainnya, yakni anak-anak akan menggantikan ayah mereka, setiap generasi akan menggantikan generasi sebelumnya. *Ketiga*, Allah menjadikan makhluk-Nya di muka bumi sebagai khalifah untuk melaksanakan peraturan-Nya di antara makhluk-Nya.

[24] Thabathaba'i, *Tafsīr al-Mīzān*, hlm. 375.

Keempat, Allah menjadikan makhluk-Nya di muka bumi sebagai khalifah untuk melaksanakan hukum di kalangan makhluk-Nya. Wakil yang dimaksud adalah Adam dan keturunannya yang taat kepada Allah agar menetapkan hukum dengan adil.[25]

Sementara itu, menurut M. Quraish Shihab, QS. al-Baqarah [2]: 30 di atas menginformasikan unsur-unsur kekhalifahan sekaligus kewajiban bagi khalifah. Unsur-unsur tersebut adalah: *Pertama*, bumi atau wilayah; *Kedua*, khalifah (yang diberi kekuasaan atau mandataris); *Ketiga*, hubungan antara pemilik kekuasaan dengan wilayah, dan hubungannya dengan pemberi kekuasaan Allah.[26]

Sementara itu, terma lain dalam al-Qur'an yang memiliki relasi dengan *khalīfah* adalah kata *imāmah*.[27] Kata *imāmah* dan *ummah* berasal dari kata yang sama, *amm*, yang berarti 'kehendak atau maksud'. Kemudian dari akar kata ini kemudian terbentuk kata *imām* yang berarti 'orang yang diikuti'., dan kata *imāmah* yang mengandung arti kekuasaan atau yang diikuti'.[28] Kata ini dalam al-Qur'an disebut sebanyak 7 kali dan hanya 2 ayat yang dapat dikategorikan dengan pemimpin, yaitu pada QS: al-Baqarah [2]: 124 dan QS. al-Furqān [25]: 74. M. Quraish Shihab sependapat dengan al-Tabrasi yang menyamakan istilah *imām* dengan *khalīfah*. Namun ia memberi catatan bahwa kata imam digunakan untuk keteladanan karena terambil dari makna 'depan', sedangkan khalifah terambil dari makna 'belakang'.[29] Khalid Ibrahim Jindan mengatakan bahwa dua istilah tersebut dapat digunakan secara timbal balik, kecuali yang memerlukan

[25] Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āyi al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

[26] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1998.

[27] Al-Thabrasi, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

[28] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.

[29] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* 2002.

penjelasan khusus.[30]

Makna *khilāfah* secara khusus, yaitu kekhalifahan dalam pengertian kepemimpinan seseorang atas manusia yang lain. Ke-*khilāfah*-an dalam makna ini tentu saja tidak mungkin ditujukan kepada semua manusia, bahkan tidak setiap orang beriman dapat menduduki ke-*khilāfah*-an ini, terlebih lagi orang-orang kafir. Hanya orang-orang yang memenuhi kriteria tertentu yang telah diatur oleh syariat yang berhak menjabatnya. Ke-*khilāfah*-an dalam makna ini identik dengan imamah atau kepemimpinan formal dalam masyarakat dan negeri muslim. Ke-*khilāfah*-an dalam makna ini pula yang dimaksud dalam hadis-hadis Nabi yang berbicara tentang kepemimpinan Islam. Atas dasar itu, ke-*khilāfah*-an dalam konteks ini dapat diistilahkan sebagai *khilāfah syar'iyyah* (kepemimpinan berdasarkan syariat Islam).

Kekhalifahan pada umat Islam adalah kepemimpinan sebagai pengganti dan pelanjut kepemimpinan kenabian, karenanya ia disebut sebagai *khilāfah 'alā minhāj al-nubuwwah*. Dengan demikian, *khalīfah* adalah *khalīfat al-rasūl* (pengganti dan pelanjut kepemimpinan Nabi), bukan *khalīfatullāh* (pengganti atau wakil Allah). Sebagaimana dikatakan oleh al-Mawardi bahwa Imamah adalah terma untuk *khilāfah-nubuwwah* dalam menjaga agama dan menata dunia.[31]

Jika kata *khilāfah* itu disandarkan kepada Allah (*khalīfatullāh*), maka maknanya adalah penghormatan dan kemuliaan dari Allah yang diberikan kepada hamba-hamba pilihannya, bukan sebagai pengganti dan wakil Allah di muka bumi. Tidak ada satu makhluk yang dapat menempati, menggantikan, dan mewakili Allah, sebagaimana dikatakan al-Rhagib bahwa *khilāfah* merupakan perwakilan dari yang lain.

[30] Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam (Telaah kritis Ibn Taimiyyah Tentang Pemerintahan Islam*), Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

[31] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*, hlm. 3.

Adakalanya [perwakilan itu] disebabkan ketiadaan orang yang diwakilinya, karena kematiannya, atau karena kelemahannya. Adakalanya juga karena sebagai penghormatan atas orang yang disuruh mewakilinya. Makna terakhir inilah yang dimaksud Allah menjadikan khalifah para kekasih-Nya di muka bumi".[32]

Al-Qur'an dan Hadis tidak menetapkan bentuk, format, maupun prosedur yang baku tentang Negara-Khilafah, akan tetapi para ulama menyatakan bahwa ke-*khilāfah*-an dibangun berdasarkan prinsip musyawarah, keadilan, kesamaan, penegakan hukum syariat, dan kemaslahatan umat. Dari semua itu prinsip dasarnya adalah penegakan hukum syariat secara konsisten dan konsekuen berdasarkan Kitabullah dan Sunnah Rasulullah untuk mencapai kemaslahatan hidup manusia di dunia dan Akhirat. Ibn Khaldun juga menyatakan bahwa *khilāfah* adalah menggiring seluruh manusia menuju ke arah yang sesuai dengan syari'at terkait dengan kemaslahatan ukhrawi dan duniawi mereka yang kembali kepadanya (kepada kemaslahatan akhirat). Sebab segala kemaslahatan urusan dunia menurut syariat harus ditinjau berdasarkan kemaslahatan akhirat".[33]

Oleh karena itu, jika kepimpinan atau pemerintahan itu menggunakan terma ke-*khilāfah*-an Islam, tetapi Syariat tidak dilaksanakan, kezaliman dan kekejaman merajalela, maka tidak patut disebut sebagai kepemimpinan *khilāfah* yang syar'i, melainkan sebagai kepemimpinan raja-raja otoriter (yang memeras rakyat). Sebaliknya meskipun suatu kepemimpinan dan pemerintahan berbentuk kerajaan, republik, atau yang lainnya, maka ia dikatakan sebagai *khilāfah* dan pemimpinya layak disebut sebagai Khalifah atau Amirulmukminin. Sebagaimana Allah memanggil Nabi Dawud sebagai khalifah meskipun beliau berkedudukan sebagai Nabi dan Raja Bani

[32] Raghib al-Isfahani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, hlm. 156.
[33] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, Beirut: Dār al-Qalam, 1984, hlm. 97.

Israil. Begitu pula Umar bin Abdul Aziz, dalam pemerintahan Dinasti Umayah, dan Harun al-Rasyid dalam Dinasti Abasiah, meskipun keduanya dipilih bukan berdasarkan syura seperti para *Khulafā' al-Rāsyidīn*, keduanya diakui sebagai Khalifah dan Amirul Mukminin.[34]

Penyebutan "akan ada khalifah-khaifah yang banyak' menunjukan bahwa mereka bukanlah *khulafā' al-rāsyidīn* sebab jumlah *khulafā' al-rāsyidīn* tidaklah banyak. Demikian pula pernyataan, 'tunaikanah baiat pertama dan pertama' bahwa para khalifah tersebut berselisih sedangkan para *khulafā' al-rāsyidīn* tidaklah berselisih. Adapun pernyataan "*berikanlah hak mereka karena mereka akan diminta pertanggungjawaban tentang rakyatnya*" menjadi dalil atas mazhab Ahlussunnah tentang memberikan hak-hak para pemimpin dari harta dan *ghanīmah*—sebagimana saya telah menjelaskan tidak hanya di tempat ini—bahwa mengembalikan segala persoalan kepada para raja dan pembantunya dari para pemimpin dan *qadhī* bukan semata karena kekurangan (kelemahan dan keburukan) yang ada pada mereka saja, melainkan kekurangan (kelemahan) itu juga ada pada rakyat secara bersama-sama, sebab sebagaimana dikatakan (dalam hadis), 'sebagaimana keadaan kalian, seperti itulah pemimpin kalian'. Allah berfirman, "demikianlah Kami jadikan orang-orang zalim sebagai pemimpin atas sebagian yang

[34] Dalam konteks inilah sangat tepat apa yang dikatakan oleh Ibn Taimiah: "Dan boleh saja menamai para pemimpin setelah *Khulafā' al-Rāsyidīn* dengan sebutan para khalifah walaupun mereka adalah para raja, dan bukan para khalifah para Nabi dengan dalil apa yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim pada kitab Shahih mereka dari Abu Hurairah dari Rasulullah Saw. Yang telah bersabda, "Dahulu Bani Israel dipimpin para nabi. Setiap meninggal seorang nabi digantikan oleh nabi yang lain. Akan tetapi sepeninggalku tidak akan ada Nabi tetapi akan ada khalifah-khalifah yang banyak". Para shahabat bertanya, "Apa yang engkau perintahkan kepada kami?". Nabi bersabda, 'Tunaikanlah baiat yang pertama kemudian berikan kepada mereka hak-hak mereka karena sesungguhnya Allah akan memintai pertanggung-jawaban mereka tentag rakyat yang mereka pimpin".

lainnya".[35]

Kata lain yang memiliki hubungan dengan *khalīfah* dalam al-Qur'an adalah kata *ulil-amri* yang bermakna pemimpin atau kepemimpinan'[36]. Kata ini dalam al-Qur'an terulang sebanyak dua kali QS. al-Nisā' [4]: 59 dan 83. Sejarah mencatat penafsiran terhadap ayat 59 tersebut sarat dengan nuansa politis, khususnya terkait dengan masa penghapusan kekhalifahan Turki Usmani di Turki pada tahun 1924.

Khalīfah yang berarti wakil (*deputy*), penggantian (*successor*), penguasa (*vicegerent*) adalah titel bagi pemimpin tertinggi komunitas muslim sebagai pengganti Nabi. *Khilāfah* merupakan istilah untuk sistem ketatanegaraan Islam, dan Khalifah dalam konteks ini berarti kepala negara atau pemimpin tertinggi umat Islam. Istilah 'khalifah' pertama kali muncul di Arab pra-Islam dalam suatu prasasti Arab abad ke-6 M. Kata khalifah dalam prasasti ini menunjuk kepada semacam raja atau letnan yang bertindak sebagai wakil pemilik kedaulatan

---

[35] Sebagaimana pendapat Ibn Taimiah berikut:

ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء وإن كانوا ملوكا ولم يكونوا خلفاء الأنبياء ويجوز تسمية من بعد الخلفاء الراشدين خلفاء وإن كانوا ملوكا ولم يكونوا خلفاء الأنبياء بدليل ما رواه البخاري ومسلم فى صحيحيهما عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال (كانت بنو إسرائيل يسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي وأنه لا نبي بعدي وستكون خلفاء فتكثر قالوا فما تامرنا قال فوا ببيعة الأول فالأول ثم أعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم (فقوله (فتكثر (دليل على من سوى الراشدين فإنهم لم يكونوا كثيرا وأيضا قوله (فوا ببيعة الأول فالأول (دل على أنهم يختلفون والراشدون لم يختلفوا وقوله (فأعطوهم حقهم فإن الله سائلهم عما استرعاهم (دليل على مذهب أهل السنة فى إعطاء الأمراء حقهم من المال والمغنم وقد ذكرت فى غير هذا الموضوع أن مصير الأمر إلى الملوك ونوابهم من الولاة والقضاة والأمراء ليس لنقص فيهم فقط بل لنقص فى الراعي والرعية جميعا فإنه (كما تكونون يول عليكم (وقد قال الله تعالى (وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا).

Lihat, Ibn Taimiah, *al-Khilāfah wa al-Mulk* dalam *Majmū' al-Fatāwā*, jil. 35, hlm. 20.

[36] Kepemimpinan adalah kemampuan memimpin dari seorang pemimpin. Pemimpin adalah orang yang memimpin satu unit organisasi atau kelompok masyarakat. Kepemimpinan dalam bahasa Inggris disebut dengan *leadership* yang berarti "daya memimpin" atau "kualitas seorang pemimpin". Adapun secara istilah adalah satu kegiatan atau seni untuk mempengaruhi perilaku orang-orang yang dipimpin agar rela bekerja sama menuju kepada satu tujuan yang ditetapkan atau diinginkan bersama.

yang berada di tempat lain. Istilah ini dalam kesejarahan Islam digunakan dalam bentuk *Khalīfat al-Rasūl*.[37]

Oleh karena itu, perkembangan makna *khalifah* merupakan suatu hal yang niscaya, sebab *khilāfah* adalah sebutan untuk masa pemerintahan khalifah. Selain itu, sudah menjadi fitrah bagi manusia yang terdorong untuk membangun kekuasaan bagi suatu kepentingan untuk mengatur kehidupan politiknya. Sejarah telah mencatat bahwa setelah wafatnya Nabi institusi politik yang dilembagakan secara formal dan disebut dengan khalifah. Abu Bakar sendiri, sebagai Khalifah Pertama, menyebut dirinya sebagai pengganti rasul untuk melaksanakan dan menjaga dari warisan nabi. Dalam hal ini, sejalan dengan perkembangan makna khalifah, titel *khalīfah* dalam diri Abu Bakar dapat juga berarti sebagai pengatur dan penguasa yang memimpin masyarakat. Dalam perkembangannya, sebutan ini menjadi konvensi yang mapan dan berkembang lebih jauh pada dinasti-dinasti yang pengaruh Arabnya kuat, seperti Abasiah, Umayah, dan Fatimiah. Kelembagaan ini secara formal disebut *khilāfah* dan pelakunya disebut *khalīfah*. Adapun ras lain seperti ras-ras di India, Iran, Persia, dan Turki, mereka menggunakan istilah *Imam*, *Amir*, dan *Sultan*. Keengganan mereka menyandang khalifah diduga karena masalah politis, di mana mereka menilai khalifah hanya monopoli orang-orang Quraish.

Konteks Histori dan Kronologi

Selanjutnya dalam konteks sejarah, QS. al-Baqarah [2]: 30 sebenarnya menyebutkan bahwa Allah Swt. menetapkan manusia sebagai khalifah-Nya dan menjelaskan tentang derajat spiritual yang dimiliki oleh manusia disisi Allah di antara makhluk-makhluk lainnya, dan secara eksklusif dalam ayat

[37] M. Quraish Shihab, *Ensiklopedi al-Qur`an : Khalifah*, *Ulumul Qur`an*, no.I, vol. VI, hlm. 206.

tersebut diidentikkan dengan 'Bapak Umat Manusia' yaitu Adam a.s., yang dengan segala potensinya dapat memanifestasikan seluruh asma dan sifat-Nya di tengah kehidupan umat manusia yang melampaui derajat para malaikat.

Dalam *Tafsīr al-Amtsal*, Makarim Shirazi menguraikan makna terma *khalīfah* sebagai 'pengganti dari yang lain' dengan mengutip beragam pandangan dari para mufasir tentang siapa yang digantikan. Ada yang memaknainya dengan '*pengganti para malaikat yang sebelumnya hidup menguasai bumi*', atau '*pengganti umat manusia sebelumnya atau makhluk-makhluk lain yang sebelumnya berada di bumi*'. Sebagian yang lain juga memaknai *khalīfah* dengan 'setiap generasi umat menusia yang menggantikan generasi sebelumnya'. Namun, Makarim Shīrāzi lebih memilih perspektif mayoritas peneliti yang memaknai *khalīfah* sebagai *khalīfatullāh*, yaitu 'pengganti Allah di bumi, karena munasabah maknanya berkorelasi lebih tepat dengan pengertian kembali kepada wujud manusia yang berderajat tinggi yaitu Adam a.s., sosok yang diajarkan secara langsung oleh Allah Swt tentang seluruh nama (*asmā'*), dan kemudian para Malaikat diperintahkan oleh Allah untuk bersujud kepada Adam a.s..[38]

Begitu juga halnya dengan Thabathaba'i yang berpandangan bahwa *khalīfah* nisbatnya adalah kepada Allah (*khalīfatullāh*), dan jawaban atas pertanyaan Malaikat tentang potensi manusia yang akan membuat kerusakan di bumi dan menyebabkan pertumpahan darah menegasikan kebenaran nisbat kepada selain-Nya. Allah menjawab pertanyaan itu bahwa Dia lebih mengetahui, atas kehendak-Nya, potensi manusia dalam mengenali dan memhami seluruh asma yang telah diajarkan kepadanya, yang dalam hal ini adalah kepada Nabi Adam a.s.. Inilah yang akan membuatnya mampu melampaui potensi

[38] Nashir Makarim Shirazi, *al-Amtsal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Madrasah al-Imām Alī bin Abī Thālib, Qom: 1426 H, jil. 1, hlm. 131.

para malaikat. Thabathaba'i juga menggarisbawahi bahwa kedudukan spiritual yang agung ini tidak secara eksklusif terbatas hanya pada Nabi Adam saja tetapi juga anak-anak Adam lainnya yang sesuai dengan potensi-potensinya. Perspektif ini dikuatkan dengan beberapa ayat yang beliau nukil dari QS. al-A'rāf [7]: 69,[39] QS. Yunus [10]: 14[40] dan QS. al-Naml [27]:62[41].[42]

Tentang kriteria *khalīfatullāh,* Thabathaba'i menguraikannya secara substansial dengan beranjak dari konsep *khilāfah* yang bermakna keberadaan manusia menggantikan kedudukan selainnya, bahwa *khalīfah* tidak representatif bilamana tidak identik dengan yang digantikannya dalam semua kriteria wujud diri pengganti, dalam jejak-jejaknya, dalam hukum dan kebijaksanaannya, termasuk dalam otoritas yang dia pegang. Sedangkan Allah adalah Zat yang identik dengan asma'ul-husna dan sifat-sifat yang maha mulia, maha indah, maha perkasa, maha suci dari segala kekurangan, dan maha kudus dari segala perbuatan yang buruk dan fasad, Dialah keagungan mutlak. Lantas layakkah manusia menjadi *khalīfah*-Nya ?

Manusia diciptakan dari tanah yang secara subjektif dianggap oleh Malaikat sebagai makhluk rendah dengan semua kekurangan, kenaifan, dan kenistaannya. Beranjak dari fakta tersebut mendorong Malaikat untuk memohon penjelasan dari Allah, yang diketahui Malaikat menurut Thabathaba'i tentang eksistensi manusia yang akan menempati bumi, tiada lain dipandang hanya sebatas speises material yang yang tersusun dari daya emosional (*al-quwwah al-ghadhabiyyah*) dan shahwat

[39] وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ

[40] ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

[41] وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ

[42] Muhammad Husain Ṭhabāṭhaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Isma'iliyan, Qom: 1412 H, jil. 1, hlm. 116.

(*al-shahwiyyah*), bumi merupakan medan tinggal yang membuat manusia saling berdesakan dengan orientasi yang terbatas, penuh dengan gesekan, terdiri dari susunan unsur-unsur yang rapuh, sistemnya dalam bahaya kehancuran, tentunya kehidupan di dalamnya tidak ideal dan semu, hidup tidak bertahan kecuali dengan bersosialisasi dan saling membantu, sehingga tidak akan terhindar dari kehancuran dan pertumpahan darah, inilah yang dinilai subjektif dan diragukan oleh Malaikat, bahwa manusia tidak mampu menggantikan otoritas Allah di atas muka bumi ?.[43]

Konteks Identitas dan Ruang Lingkup Hukum

a. Hukum Pengangkatan Khalifah...

   Khalīfah dengan makna pengganti Allah di atas muka bumi yang menjalankan fungsi dan tugas kepemimpinan absolut yang fundamental dalam tatanan kehidupan umat manusia keberadaannya merupakan bagian dari sistem (Sunnatullah) yang telah dikehendaki oleh-Nya, dengan demikian dari satu generasi ke generasi yang lain, manusia tidak kosong dari figur-figur khalifah sebagaimana yang telah disebutkan di beberapa firman Allah dalam QS. Yūnus [10]: 47,[44] QS. al-Ra'd [13]: 7,[45] QS. al-Anbiyā' [21]: 73.[46] Antar ayat-ayat ini terdapat *munāsabah* hubungan kedudukan khilafah dengan kenabian, kerasulan dan imamah.

b. Khalifah merupakan manusia pilihan Allah, tidak semua dapat mengklaim diri dengan status dan gelar tersebut, seperti yang telah dinyatakan dalam QS. Ālu 'Imrān [3]: 33[47]

---

[43] Muhammad Husain Ṭhabaṭhaba'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* 114-115

[44] وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُوْلٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُوْلُهُمْ قَضَى بَيْنَهُمْ بِالقِسْطِ وَ هُمْ لاَ يُظْلَمُوْن

[45] إِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ

[46] وَ جَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُوْنَ بِأَمْرِنَا...

[47] إِنَّ اللَّه اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

dan 179[48], dan QS. al-A'rāf [7]: 144.[49]

Konteks Kontemporer

Pada konteks kontemporer inilah, kerangka konseptual Metode Manthiqi mampu mengintegrasikan penafsiran tekstual dan kontekstual dengan melalu empat tahapan sebagai berikut.

a. Memahami Tujuan QS. al-Baqarah [2]: 30

Sebelum membahas aspek-aspek yang lain dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 30, tahapan awal yang harus diungkap adalah apa sebenarnya tujuan ayat tersebut. Menilik kembali literasi ayat tersebut, terlihat jelas bahwa tujuan ayat ini adalah menegaskan tentang kepemimpinan absolut pada hak Allah yang menetapkan sistem kepemimpinan di muka bumi sebagai *khalīfah* (pengganti) yang dapat memanifestasikan asma dan sisfat-sifatNya di antara semua makhluk selainnya. Bahkan lebih spesifik lagi, bahwa ayat ini bertujuan untuk menetapkan bahwa manusia pilihan sebagai *khalīfatullāh* bukanlah manusia secara umum, meliankan manusia terpilih yang *ma'shūm* yang senantiasa ada dalam setiap generasi umat manusia, dan dalam hal ini di ayat yang dimaksud di atas hal tersebut terimplemantasi dalam wujud Bapak Umat Manusia, yaitu Nabi Adam a.s..

a. Melepaskan Subjektifitas (Lokalitas) Tempat, Masa, dan Oknum

Dalam konteks kontemporer QS. al-Baqarah [2]: 30 tentang logika penafsiran *khalīfah,* subjektifitas ayat harus dilepaskan untuk bisa relevan dengan tujuan hidayah yang

---

[48] وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ ۖ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ

[49] قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ

dikandungnya, kini tidak lagi bicara konteks subjek Nabi Adam a.s. dan hal-hal yang terkait dengannya, namun dari perannya yang di dalamnya terdapat pelajaran-pelajaran yang substansial bagi generasi umat manusia soal konsep *khilāfah*.

Relevansi *khalīfah* dengan kriteria-kreterianya senantiasa ada di tengah-tengah generasi umat manusia. Dalam hal ini Allah Swt. menegaskannya dalam QS. al-An'ām [6]: 165...

وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُم خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ...

"Dan Dialah yang menjadikan kalian khalifah-khalifah di bumi".

Begitu juga di QS. al-Naml [27]: 62....

...وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِ...

"Dan yang menjadikan kalian sebagai khalifah-khalifah di bumi."

Demikian itu sebagai konsekuensi dari kehendak-Nya secara sistemik yang mana untuk setiap kaum dan generasi Dia tetapkan seorang utusan dan pemberi petunjuk ilahiah.

وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُول

"Tiap-tiap umat mempunyai rasul". (QS. Yūnus [10]: 47)

وَلِكُلِّ قَومٍ هَادٍ

"Dan bagi tiap-tiap kaum ada orang yang memberi petunjuk" (al-Ra'd [13]: 7)

وَجَعَلْنٰهُم أَئِمَّةً يَهدُونَ بِأَمرِنَا

"Kami telah menjadikan mereka itu sebagai pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami" (QS. al-Anbiya' [21]: 73).

c. Mengambil Kaidah Universal Ayat

Kaidah universal yang dapat diambil dari nalar logika tafsir QS. al-Baqarah [2]: 30 ini terangkum dalam beberapa poin berikut:

1. *Khalīfatullāh* di muka bumi adalah manusia sempurna yang mampu meng-'ekstrak' asma dan sifat dari *Pihak* yang digantikannya (yakni Allah Swt.) dalam dirinya. Tentu bukan sembarang manusia bisa karena bisa jadi derajat manusia ada yang bahkan *jatuh* dan lebih hina dari dari binatang yang tidak berakal Sebagaimana yang ditegaskan dalam QS. al-A'rāf [7]: 179 (أولئك كالأنعام بل هم أضل).
2. Allah menciptakan alam semesta beserta isinya dengan sistem kausalitas yang ada padanya bukan karena Allah membutuhkan sebab-sebab, namun hal itu (yakni keberadaan hukum kausalitas) justru menjadi salah satu faktor yang mengantarkan manusia kepada sebuah nilai kemuliaan, kemudian semua sistem sebab-akibat tersebut dengan seizin-Nya ditundukkan dibawah otoritas manusia.
3. Ilmu gaib hanya milik Allah[50] dan sebagiannya, dengan kehendak-Nya, dianugerahkan kepada hamba-hambNya yang khusus,[51] sedangkan *khalīfatullāh* merupakan sebab dan media yang khusus dan tertentu dengan semua tugasnya yang definitif.

---

[50] QS. Yūnus [10]:20 (فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّٰه)

[51] QS. al-Nahl [16]: 69 (عَالِمُ الغَيْب فَلاَ يظهرُ على غيبه احداً اِلّامَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُوْل)

d. Menerapkan pada Objek Baru

QS. al-Baqarah [2]: 30 dalam konteks tafsir kata *khalīfah*, jika diterapkan dengan konteks dan isu di Indonesia, terkait isu Negara-Islam (Dawlah Islamiah) yang digaung oleh HTI dan para pendukungnya, maka perlu adanya analisa dengan nalar logika yang kontekstual dan integratif untuk mencapai penafsiran yang objektif dan terukur, sebagaimana terkait dengan sub-sub tema berikut.

Konsep Negara Islam dalam Konteks Indonesia

Ada beberapa definisi tentang negara. Menurut Roger Soltau, negara adalah alat (*agency*) atau kekuasaan (*authority*) yang mengatur atau mengendalikan persolan-persoalan bersama atas nama masyarakat.[52] Menurut Harold J. Laski, negara adalah suatu masyarakat yang diintegrasikan kerana mempunyai kekuasaan yang bersifat memaksa dan yang secara sah lebih agung daripada individu atau kelompok yang merupakan bagian dari masyarakat itu.[53] Tidak jauh berbeda dengan Horald J. Laski, Max Weber dan Robert MacIver juga memaknai negara dengan makna masyarakat yang diintegrasikan kerana mempunyai kekuasaan yang bersifat memaksa.[54]

Negara jauh lebih kompleks dibandingkan dengan masyarakat. Harold J. Laski mendefinisikan masyarakat sebagai "sekelompok manusia yang hidup bersama dan bekerjasama untuk mencapai tercapainya keinginan-keinginan bersama". Berdasarkan definisi tersebut, negara adalah metamorfosis

[52] Roger Soltau, *The Economic Functions of The State*, London: Toronto Press, 1921.

[53] Harold J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham*, London: t.p., 1999; Lihat juga, Harold J. Laski, *A Grammar of Politics*, London, t.p., 2007.

[54] Max Weber, *Economy and Society*, USA: University of California Press, 1922.; Lihat juga, Robert Maclver, *Politics and Society*, USA and London: Atherton Press, 1969.

lanjutan dari suatu bentuk masyarakat yang memerlukan instrumen undang-undang yang bersifat memaksa, sehingga keinginan-keinginan tersebut tidak saling memukul antara satu sama lain. Dalam konsep Kontrak Sosial (*Contract du Social*), penguasa *dikontrak* oleh rakyat untuk menjaga dan mengatur kepentingan-kepentingan mereka.

Dalam kitab *al-Fikr al-Islāmī* karya Muhammad Ismail disebutkan bahwa ada 3 (tiga) kriteria yang harus dipenuhi agar suatu masyarakat dapat disebut sebagai masyarakat yang utuh, yaitu adanya pemikiran yang sama (*afkār*), perasaan yang sama (*masyā'ir*), dan suatu tatanan perundang-undangan yang diterapkan di tengah masyarakat tersebut (*nizhām*). [55]Jika salah satu kriteria tersebut tidak terpenuhi, maka masyarakat tersebut tidak layak disebut sebagai masyarakat.

Negara menurut R. Kranen Burg adalah organisasi kekuasaan yang diciptakan kelompok manusia yang disebut bangsa.[56] Adapun menurut Logeman, negara adalah organisasi kekuasaan yang menyatukan kelompok manusia yang disebut bangsa.[57] Negara bisa berdiri jika memenuhi unsur-unsur pokok yaitu, umat, teritorial (luas tanah), dan pemerintahan. Yang disebut negara Islam adalah jika suatu negara dipimpin oleh seorang *khalīfah* yang menerapkan hukum Syariat. Negara Islam merupakan kekuatan politik praktis yang berungsi untuk menerapkan dan memberlakukan hukum-hukum Islam serta mengemban dakwah Islam ke seluruh dunia sebagai sebuah risalah dengan dakwah dan jihad. Negara Islam inilah satu-satunya *tharīqah* (jalan) yang dijadikan Islam untuk menerapkan sistem dan hukum-hukumnya secara menyeluruh dalam

[55] Muhammad Ismail, *al-Fikr al-Islāmī*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

[56] Lihat R. Kranen Burg, Political Theory, Oxford: Oxford University Press, 1939.

[57] Logeman, *A History of Political Theory*, Oxford: Oxford Publishing, 1993.

kehidupan dan masyarakat.[58] Menurut Fazlur Rahman, negara Islam adalah organisasi yang dibentuk oleh masyarakat muslim dalam rangka memenuhi keinginan mereka dan tidak untuk kepentingan lain. Maksud dari frase *keinginan mereka* adalah untuk melaksanakan kehendak Allah sebagaimana tercantum dalam wahyu Allah.[59]

Sejarah Islam mengungkapkan bahwa Rasulullah Saw. telah berjuang semaksimal mungkin—dengan mengerahkan kekuatan dan pikiran dan pastinya juga dengan campur tangan Allah—untuk mendirikan *Dawlah Islāmiyyah* atau Negara Islam. Orang-orang yang beriman tidak cukup hanya beriman saja, melainkan harus berjihad memperjuangkan tegaknya agama Allah dengan segenap kekuatan dan kekuasaan. Negara adalah bentuk konkrit dari kekuatan dan kekuasaan itu. Dengan kekuasaan, manusia mampu melakukan apa saja. Meski demikian, hanya kekuasaan yang berdasarkan Islam yang dapat menjamin semua orang. Tidak ada bentuk kekuasaan yang diterapkan atas manusia kecuali, "Kekuasaan Syariat".[60] Banyak yang menyebut kekuasaan berdasarkan syariat ini sebagai *Theo-Demokrasi*, atau *Demokrasi Islam*. Namun di Indonesia, S.M Kartosoewirjo secara tegas menyatakan bentuk kekuasaan yang dimaksudkan adalah Negara *al-Jumhūriyyah al-Indunisiyyah* atau suatu Daulah Islamiah atau dengan sebutan Darul Islam yang secara nasional dikenal dengan nama Negara Islam Indonesia.[61]

Rasulullah Saw. melaksanakan tugas risalahnya selama 13 tahun di Mekah dan 10 tahun di Madinah. Dakwah dalam periode

[58] Lihat, Moh. Toriquddin, *Relasi Agama dan Negara (Dalam Pandangan Intelektual Muslim Kontemporer),* Malang: UIN Malang Press, 2009, hlm. 36-38.

[59] Fazlur Rahman… Lihat juga, M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hlm. 85.

[60] Yusuf Qardawi, *Education and Economy in the Sunnah*, t.tp.: t.p., 2012

[61] Al-Chaidar, *Pengantar Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo (Mengungkap Manipulasi Sejarah Darul Islam/DI-TII semasa Orde Lama dan Orde Baru)*, Jakarta: Darul Falah, 1999, hlm. IX.

Mekah ditempuh melalui tiga tahap. Tahap pertama adalah dakwah secara diam-diam. Yang menjadi dasar dimulainya dakwah ini adalah surah al-Muddatstsir ayat 1 sampai ayat 7. Dalam tahap ini Rasulullah mengajak keluarga yang tinggal serumah dan sahabat-sahabat terdekatnya agar meninggalkan agama berhala dan beribadah hanya kepada Allah semata.[62] Tahap kedua adalah *Dakwah Semi Terbuka*. Dalam tahap ini Rasulullah meyeru keluarganya dalam lingkup yang lebih luas berdasarkan surah al-Syu'arā' ayat 214. Yang menjadi sasaran utama seruan ini adalah Bani Hasyim. Setelah itu Rasulullah memperluas jangkauan seruannya kepada seluruh penduduk Mekah setelah turun ayat 15 dari surah al-Hijr. Langkah ini menandai dimulainya tahap ketiga, yaitu Dakwah Terbuka. Sejak saat itu Islam mulai menjadi perhatian dan pembicaraan penduduk Mekah. Dalam pada itu, Rasulullah terus menigkatkan kegiatannya dan memperluas jangkauan seruannya, sehingga tidak lagi terbatas kepada penduduk Mekah, melainkan kepada setiap orang yang datang ke Makah terutama pada musim haji.[63]

Di Mekah Rasulullah tidak kemudian mengalami kemudahan setelah mengumumkan misi dakwahnya. Para saudagar kaya sangat tidak suka dengan adanya individu yang dimuliakan. Di sini Rasulullah dan para pengikutnya mendapat penyiksaan, tidak hanya siksaan dan hinaan yang ditimpakan kepada Rasulullah Saw., melainkan juga rencana pembunuhan terhadap diri beliau. Menghadapi tekanan berat itu Rasulullah Saw. menganjurkan para pengikutnya untuk berhijrah ke Habasyah, dan kaum muslimin pun mendapatkan perlindungan di sana. Mendengar kaum muslimin hijrah ke Habasyah, para kafir Quraisy mengutus Amr bin Ash dan Abdullah bin Abi Rabi'ah

[62] Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam (Dari Masa Klasik Hingga Modern*). Yogyakarta: LESFI, 2002, hlm. 25.

[63] Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam (Dari Masa Klasik Hingga Modern)*, hlm. 26.

ke Habasyah, memohon raja Habasyah untuk mengembalikan kaum muslimin ke Mekah. Tetapi permintaan kaum kafir Quraisy ditolak oleh raja Habasyah. Pada bulan Rajab tahun ke-10 dari kenabian, paman beliau, Abu Thalib, meninggal dunia. Sekitar dua atau tiga bulan setelah Abu Thalib meninggal dunia, Ummul-Mukminin, Khadijah al-Kubra, juga meninggal dunia, tepatnya pada bulan Ramadhan tahun kesepuluh dari kenabian di usia 65 tahun.[64] Dengan meninggalnya dua orang pembela Rasulullah, orang-orang Quraisy semakin berani melakukan penghinaan, bahkan penganiayaan terhadap beliau. Ketika itu, Rasulullah mencoba pergi ke Thaif untuk menyampaikan dakwah kepada para pemuka kabilah di sana. Tetapi upaya itu gagal bahkan mereka mengusir Rasulullah dari sana.[65] Setelah *Baiat Aqabah Kedua* tindakan kekerasan terhadap kaum muslimin makin meningkat, bahkan musyrikin Quraisy sepakat akan membunuh Rasulullah Saw.. Menghadapi kenyataan tersebut Rasulullah Saw. menganjurkan para Sahabatnya untuk segera pindah ke Yatsrib. Sejak kedatangan Rasulullah, Yatsrib berubah namanya menjadi *Madīnat al-Rasūl* atau *al-Madīnah al-Munawwarah*. Di Madinah, Rasulullah memulai "masyarakat muslim"-nya yang pertama. Hukum-hukum dan peratran-peraturan yang mengatur suatu masyarakat diformulasikan dan ini masih berpengaruh pada umat Islam masa kini.[66] Negara yang didirikan oleh Rasulullah secara umum dikenal sebagai Negara Islam Pertama.[67] Pada tahun pertama Hijriah (622 M), Rasulullah Saw. bersama-sama dengan para sahabatnya telah

[64] Amirullah Kandu, *Ensiklopedi Dunia Islam* (*Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern*), Bandung: CV Pustaka Setia, 2010, hlm. 771.

[65] Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam (Dari Masa Klasik Hingga Modern),* hlm. 26.

[66] Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam (Di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban)*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003, hlm. 29.

[67]Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 45.

membuat suatu "Perjanjian Masyarakat" (Kontrak Sosial) dengan seluruh penduduk Madinah dan sekitarnya, baik yang muslim maupun nonmuslim. Perjanjian masyarakat ini terkenal dengan nama *Piagam Madinah* atau *Piagam Nabi Muhammad Saw*.. Perjanjian ini dibuat sebagai proklamasi lahirnya Negara Islam yang selama zaman Mekah telah dibangun dalam hati kaum Muslimin. Karena Piagam Madinah dibuat secara tertulis, secara historis piagam itu merupakan "Perjanjian Masyarakat" tertulis tertua di dunia.[68]

Piagam Madinah merupakan landasan dasar sebuah konsep politik dan kenegaraan pertama di dunia Islam yang mengatur tatanan sosial, ekonomi, politik dan kenegaraan, bahkan badan militer pun masuk di dalamnya.[69] Setelah Rasulullah Saw. wafat, pemerintahan dilanjutkan oleh para sahabat beliau. Konsep negara Islam mengalami perubahan seiring berubahnya kondisi sejarah. Di awal kemunculannya, negara Islam merupakan organisasi kolektif nonrepresif di lingkungan Arabia yang semi-nomaden dan bersuku-suku. Namun, di kemudian hari ia berubah menjadi negara feodal yang sangat represif. Ini bermula ketika penaklukan demi penaklukan telah memindahkan pusat kekuasaan dari kota-kota suci Arabia ke jantung wilayah feodalisme. Dalam situasi sejarah yang berubah itu, dengan munculnya kekuatan-kekuatan produktif baru, komposisi sosial yang lama juga mengalami perubahan menyolok, demikian pula dengan karakter negara. Sistem pemilihan pada masa kekhalifahan awal telah diganti dengan jabatan raja yang turun-temurun. Bahkan di masa selanjutnya, para sultan yang merebut kekuasaan dengan kekuatan bersenjata, mulai

[68] Abdul Qadir Djaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1995, hlm. 19.

[69] Zakki Fuad, *Negara Islam atau Negara Nasional (Pemikiran Fundamentalis vs Liberal)*, Kediri: Jenggala Pustaka Utama, 2007, hlm. 4.

memegang kekuasaan riil.[70] Dalam perkembangan selanjutnya, menurut Wahbah al-Zuhaili, ada dua kriteria untuk menentukan bahwa suatu negara adalah Darul Islam atau Negara Islam. *Pertama*, suatu negara bisa dikatakan Negara-Islam jika mayoritas rakyatnya beragama Islam. Logikanya, jika mayoritas penduduknya beragama Islam, dalam sistem demokrasinya, negaranya akan dipimpin oleh seorang yang beragama Islam. Ia tidak menyebut status hukum yang berlaku di negara tersebut. *Kedua*, suatu negara juga disebut Negara-Islam jika hukum Islam diterapkan di dalamnya, sekalipun tidak semua warganya beragama Islam. Contoh negara Islam dengan kriteria pertama di zaman sekarang adalah Mesir, Turki dan Indonesia. Adapun contoh untuk kriteria kedua adalah Iran dan Pakistan.[71] Kedua bentuk kriteria inilah yang diakui sekarang oleh OKI (Organisasi Konferensi Islam).[72] Seorang muslim hendaknya meyakini bahwa tidak ada sistem ketatanegaraan yang lebih baik selain menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai landasan hukum bernegara melalui sistem *khilāfah islāmiyyah*.[73]

Khilāfah dalam Negara Republik Indonesia

Khilāfah sebagai praktek kepemimpinan politik Islam secara formal telah lama dinyatakan berakhir dengan dihapuskannya sistem *khilāfah* Turki Usmani pada tahun 1924. Sejak itu dunia Islam terpecah berkeping-keping menjadi negeri-negeri muslim yang berdiri sendiri sebagai Negara Bangsa (*nation state*).

Menurut ajaran Islam, manusia adalah *khalīfahi,* yakni pemegang amanah Allah untuk mengurus kerajaan bumi.

[70] Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, hlm. 142-143.

[71] Lihat, Wahbah Zuhaili, *al-Munir*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, hlm. 75.

[72] Nina M. Armando (et al), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005, hlm. 85.

[73] Abu Abdul Fattah Ali Ben Haj & Muhammad Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam (Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern)*, Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001, hlm. 21.

Sedangkan negara dan kedaulatannya itu sendiri adalah milik Allah. Negara yang demikian sifatnya, dibangun dengan nama dan mandat Tuhan Yang Maha Esa untuk kesejahteraan umat manusia, jasmani dan rohani, dunia dan Akhirat. Karena itu "dua unsur utama Islam", Tauhid (keesaan Allah) dan Ukhuwah Islamiah (persaudaraan dalam Islam) menjadi dasar dan pilarnya.[74] Kedua dasar ini tersimpul dalam QS. Ālu 'Imrān [3]: 103-104 yang berbunyi :

"Berpegangteguhlah pada ikatan tali Allah. Jangan berpecah belah, kenangkan sejenak nikmat Allah kepadamu di waktu kamu bermusuh-musuhan lantas Allah menanamkan cinta kasih dalam hatimu, sehingga dengan kurnia Allah itu kamu menjadi bersaudara kembali. Dan ketika kamu berada di tepi jurang neraka lantas Allah membebaskan dari padanya. Demikianlah caranya Allah menjelaskan ayat-ayatNya, semoga kamu mendapat petunjuk, dan hendaklah ada di antara kamu sekelompok umat yang mengajak manusia ke jalan kebaikan dan menyuruh mereka berbuat ma'ruf serta mencegah mereka dari berbuat mungkar, mereka itulah umat yang beruntung".

Umat Islam memulai hidup bernegara setelah Nabi hijrah ke Yatsrib, yang kemudian berubah nama menjadi Madinah. Di Madinah untuk pertama kali lahir satu komunitas Islam yang bebas dan merdeka di bawah pimpinan Nabi, dan terdiri dari para pengikut Nabi yang datang dari Mekah (Muhajirin) dan penduduk Madinah yang telah memeluk Islam (Anshar). Tetapi umat Islam pada masa itu bukan satu-satunya komunitas di Madinah. Di antara penduduk Madinah terdapat juga komunitas-komunitas lain, yaitu orang-orang Yahudi dan sisa suku-suku Arab yang belum mau menerima Islam dan masih tetap memuja berhala. Dengan kata lain, umat Islam di Madinah merupakan bagian

[74] A. Hasjmy, *Di mana Letaknya Negara Islam*, Surabaya: Bina Ilmu, 1984, hlm. 51.

dari suatu masyarakat *majemuk*.[75] Tidak lama setelah hijrah ke Madinah, Nabi Muhammad Saw. membuat suatu Piagam Politik untuk mengatur kehidupan bersama di Madinah yang dihuni oleh beberapa macam golongan. Ia memandang perlu meletakkan aturan pokok tata kehidupan bersama di Madinah, agar terbentuk kesatuan hidup di antara seluruh penghuninya. Kesatuan hidup yang baru dibentuk itu dipimpin oleh Nabi Muhammad sendiri, dan menjadi negara yang berdaulat. Dengan demikian, di Madinah Nabi Muhammad Saw. bukan lagi hanya menjadi Rasul Allah, tetapi juga menjadi Kepala Negara.[76] Perjanjian (Kesepakatan) inilah yang dinamai dengan Piagam Madinah. Piagam Madinah merupakan sebuah kesepakatan untuk menjalani hidup bersama secara damai. Perjanjian Madinah ini mengatur kelompok yang tingal di Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw., baik muslim, nonmuslim, maupun kelompok lain.[77]

Inisiatif dan usaha Nabi Muhammad Saw. untuk mengorganisir dan mempersatukan pengikutnya dan golongan lain, menjadi suatu masyarakat yang teratur, berdiri sendiri, dan berdaulat yang akhirnya menjadi suatu negara di bawah pimpinan beliau sendiri merupakan praktek siyasah, yakni proses dan kebijakan untuk mencapai tujuan. Masyarakat ini dibentuk berdasarkan penjanjian tertulis yang disebut *shaẖīfah* dan *kitāb*.[78] Perjanjian tertulis itu oleh kebanyakan penulis dan peneliti sejarah Islam serta pakar politik Islam disebut sebagai

[75] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran)*, Jakarta: UI Press, 1990, hlm. 9-10.

[76] Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 (Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk)*, Jakarta: UI Press, 1995, hlm. 2.

[77] Nina M. Armando (et al.), *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005, hlm. 304.

[78] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an,* Jakarta: Rajawali Pers, 1996, hlm. 5

konstitusi negara Islam pertama. Tetapi yang menarik di antara ketetapan di dalamnya tidak ada yang menyebut tentang bentuk pemerintahan, struktur kekuasaan, dan perangkat-perangkat pemerintahan sebagai lazimnya suatu konstitusi, namun para pakar sejarah menyebutnya sebagai suatu konstitusi. Para ahli dalam menilai dan berpendapat tentang naskah penting yang ditinggalkan oleh Nabi Muhammad itu tidak sama. Tetapi di dalam suatu hal pendapat mereka bersamaan, ialah naskah itu adalah suatu dokumen politik yag paling lengkap dan paling tua umurnya di dalam sejarah.[79] Dalam Piagam itu dirumuskan prinsip-prinsip dan dasar-dasar tata kehidupan bermasyarakat, kelompok-kelompok sosial Madinah, jaminan hak, dan ketetapan kewajiban. Prinsip-prinsip yang dimaksud adalah persamaan, kebebasan beragama, tolong-menolong dan membela yang teraniaya, musyawarah, persamaan hak dan kewajiban, hidup bertetangga, pertahanan dan perdamaian, amar ma'ruf dan nahi munkar, ketakwaan dan kepemimpinan yang terangkum dalam butir-butir piagam yang terdiri dari 47 pasal.

Sebagai kepala negara, Nabi telah melaksakan tugas-tugasnya, yaitu beliau membuat undang-undang dalam bentuk tertulis, mempersatukan penduduk Madinah untuk mencegah konflik-konflik diantara mereka agar terjamin ketertiban intern, menjamin kebebasan bagi semua golongan, mengatur militer, dan memimpin peperangan, melaksanakan hukuman bagi pelanggar hukum, mengirm surat-surat kepada para penguasa Jazirah Arab, mengadakan perjanjian damai dengan tetangga agar terjamin keamanan ekstern, mengelola pajak dan zakat serta larangan riba di bidang ekonomi dan perdagangan untuk menjembatani jurang pemisah antara golongan kaya dan miskin, membudayakan musyawarah, menjadi hakam (arbiter) dalam

79 Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hlm. 51.

menyelesaikan perbedaan pendapat dan perselisihan, dan menunjuk para Sahabat untuk menjadi hakim di daerah-daerah luar Madinah serta mendelegasikan tugas-tugas kepada para Sahabat.[80] Dalam Piagam Madinah Nabi menetapkan agar orang-orang mukmin bersatu dan saling membela satu sama lain dalam menegakkan Islam bila ada orang lain yang merintangi seorang mukmin yang berjuang di jalan Allah. Ketetapan itu bisa dikaitkan dengan latar-belakang pengalaman Nabi dan pengikutnya sebelum perang Badar yang selalu mendapat perlawan keras dari orang-orang musyrik.[81] Jika ditelusuri, kemunculan Piagam Madinah, bukanlah hasil pemikiran manusia belaka, melainkan terinspirasi dari pesan-pesan al-Qur'an. Misalkan tentang musyawarah yang terdapat dalam surah Ālu 'Imrān ayat 159, ketaatan terhadap pemimpin yang terdapat pada surah al-Nisā ayat 59, dan sebagainya. Maka wajar jika salah satu butir Piagam menunjukkan bahwa kekuasaan tertinggi dalam menentukan hukum adalah Allah dan Rasul-Nya. Abdul Husein Sya'ban dalam *Fiqh al-Tasāmuḥ fī al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī*: *al-Tsaqāfah wa al-Dawlah*, menegaskan bahwa Piagam Madinah merupakan puncak dari toleransi dalam Islam. Piagam tersebut disebut *puncak toleransi* bukan hanya sekedar berupa naskah perjanjian, tetapi karena sudah diterjemahkan dalam dokumen politik, terutama melalui sebuah konstitusi Madinah. Bahkan, menurut Husein Sya'ban, sikap yang diambil Nabi merupakan kelanjutan kesepakatan perdamaian yang sudah dilaksanakan di Mekah, yang dikenal dengan *ḥilf al-fudhūl*. Kesepakatan itu dikeluarkan pada abad ke-6 M, atau sekitar tahun 590-an, yang berisi perihal pentingnya menolak berbagai macam bentuk

[80] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an,* hlm. 76.

[81] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an,* hlm. 88.

penindasan dan kezaliman, menegakkan persamaan bagi orang-orang Mekah dan mereka yang datang ke kota suci, menegakkan kebenaran dan membela hak-hak orang yang dizalimi, menjaga hak hidup setiap orang dan menjadikan lembaga elit Mekah sebagai rujukan untuk mengatasi kezaliman. Dapat dipahami, bahwa Piagam Madinah pada hakikatnya merupakan sebuah kelanjutan dari kesepakatan yang dibuat pada masa Mekah, yang mana kesepakatan tersebut mengalami kemandegan, karena orang-orang Quraisy yang merupakan kelompok mayoritas kerapkali melanggar kesepakatan tersebut.[82]

Semasa hidupnya Nabi Muhammad kerapkali melakukan perjanjian dan kesepakatan serupa. Hal tersebut dilakukan untuk membangun kesepahaman diantara berbagai individu dan kelompok. Di samping itu, dalam rangka membangun pentingnya kesadaran kolektif dalam membangun sebuah tatanan masyarakat. Semakin besar tanggung jawab kolektif dari setiap individu yang berada dalam sebuah masyarakat, maka hal tersebut akan memberikan makna yang sangat berarti untuk mewujudkan cita-cita dalam membangun masyarakat yang maju dan berperadaban. Melihat dari isi Piagam Madinah, dapat diketahui, bahwa Nabi Muhammad Saw. dalam kebijakan beliau yang besar menunjukkan semangat demokrasi yang luar biasa jauh dari kecenderungan otoriter, Rasulullah Saw. menyusun perjanjian tersebut berdasarkan prinsip-prinsip kontrak sosial, berdasarkan persetujuan dari semua orang yang akan terpengaruh oleh pelaksanaannya itu sendiri. Piagam Madinah juga mampu mengubah eksistensi orang-orang mukmin dan masyarakat lainnya dari sekedar kumpulan manusia menjadi masyarakat politik, yaitu suatu masyarakat yang memiliki kedaulatan dan otoritas politik di wilayah Madinah sebagai

[82] Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009, hlm. 295-296.

tempat mereka hidup bersama, bekerja sama dalam kebaikan atas dasar kesadaran sosial mereka, yang bebas dari pengaruh dan penguasaan masyarakat lain dan mampu mewujudkan kehendak mereka sendiri, tetapi tetap berdasarkan al-Qur'an. Secara keseluruhan, apa yang dituangkan di Piagam Madinah adalah penjabaran prinsip-prinsip kemasyarakatan yang diajarkan al-Qur'an, sekalipun pada waktu itu wahyu belum rampung diturunkan. Dengan kata lain, Piagam Madinah adalah pembumian ajaran al-Qur'an dalam bidang sosio-kultural dan sosio-politik. Tujuan ideal yang hendak dicapai adalah terciptanya suatu tata sosio-politik yang ditegakkan di atas landasan moral iman, tetapi dengan menjamin hak kebebasan setiap golongan untuk mengembangkan pola-pola budaya yang mereka pilih sesuai dengan keyakinan mereka.[83]

Sebuah negara Islam, menurutnya, dinilai *baik* apabila memenuhi beberapa persyaratan sebagai berikut: (1) keyakinan agama berfungsi sebagai kekuatan moral yang mampu mengendalikan keinginan dan hawa nafsu manusia; (2) penguasanya kharismatik, berwibawa, dan dapat diteladani; (3) keadilan merata; (4) keamanan kuat dan terjamin; dan (5) kesuburan tanahnya dapat menjamin kebutuhan pangan warga negara. Dalam rangka terwujudnya negara ideal seperti itulah al Mawardi menyusun karya monumental, yang mengambil bentuk "konstitusi umum" bagi sebuah negara.[84]

Dalam teorinya, al-Mawardi menekankan pentingnya kepemimpinan umat (*imāmah*), posisi khalifah sebagai imam, serta kewajiban dan fungsi imam. Sentralitas imam dalam pemerintahan menjadi perhatian utama, bukan pada bagaimana proses pembentukan negara berlangsung dan bagaimana

[83] Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu (Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965*), (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 151.

[84] Nina M. Armando (et al.), *Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), hlm. 3.

peran atau sumbangan Islam dalam proses tersebut.[85] Al-Mawardi memandang Imamah sebagai sebuah lembaga politik yang masih sentral dan penting dalam negara. Hal ini tanpak dalam pendahuluan kitabnya *al-Aḫkām al-Sulthāniyyah*, "Sesungguhnya imam (khalifah) itu di proyeksikan untuk mengambil alih peran kenabian dalam menjaga agama dan mengatur dunia.[86] Pernyataan ini mengandung arti bahwa seorang imam adalah pimpinan agama di satu pihak dan pemimpin politik di pihak lain. Sifat kepemimpinan ini pula yang tampak dalam diri Nabi Muhammad Saw. Ia menjadi Rasulallah di satu pihak dan sebagai pemimpin negara di pihak lain. Demikian juga dengan para *khulafā' al-rāsyidīn* mereka memegang kekuasaan kepemimpinan agama dan kepemimpinan politik sekaligus. Kata *imām* sendiri merupakan turunan dari kata *amma-ya'ummu* yang berarti "menjadi ikutan". Kata *imām* berarti "pemimpin atau contoh yang harus diikuti", atau "mendahului, memimpin." Orang yang menjadi pemimpin harus selalu di depan untuk diteladani sebagai contoh dan ikutan. Kedudukan imam sama dengan khalifah, yaitu pengganti Rasul sebagai pemelihara agama dan penanggung jawab urusan umat.[87]

Manusia merupakan makhluk sosial sekaigus makhluk politik yang selalu membutuhkan kehadiran manusia lainnya dalam mencapai kesejahteraan hidupnya. Mereka hidup berkelompok dan membentuk masyarakat. Dan agar terjalin keharmonisan hubungan di antara mereka, maka harus dibuat suatu peraturan yang harus dipatuhi oleh seluruh anggota kelompok, dan mereka harus memilih pemimpin untuk mengatur dan melaksanakan peraturan tersebut. Jika *imāmah* (kepemimpinan) telah diketahui

[85] Abdul Aziz, Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Madinah, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011), 16.

[86] Al-Mawardi, *al-Aḫkām al-Sulthāniyyah*, hlm. 2.

[87] J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: PT Raia Grafindo Persada, 1997), hlm. 59.

sebagai hal yang wajib menurut syari'at, maka status wajibnya *imāmah* (kepemimpinan) adalah *fardhu-kifayah* seperti jihad, dan mencari ilmu. Artinya jika *imāmah* (kepemimpinan) telah dijalankan oleh orang yang berhak menjalankannya, maka tugas imāmah (kepemimpinan) telah gugur dari orang lain.[88]

Menurut al-Mawardi, untuk pemilihan atau seleksi diperlukan dua hal; Pertama, *ahl al-ikhtiyār* atau mereka yang berwenang untuk memilih imam bagi umat. Mereka harus memenuhi tiga syarat: a) Memiliki sikap adil. b) Memiliki ilmu pengetahuan yang memungkinkan mereka mengetahui siapa yang memenuhi syarat untuk diangkat menjadi imam. c) Memiliki wawasan yang luas dan kearifan yang memungkinkan mereka memilih siapa yang paling tepat untuk menjadi imam, dan paling mampu mengelola kepentingan umat di antara mereka yang memenuhi syarat untuk jabatan itu.[89] Kedua, *ahl al-imāmah*, atau mereka yang berhak mengisi jabatan imam. Mereka harus memiliki tujuh syarat, sebagaimana penjelasan berikut, a) Sikap adil dengan segala persyaratannya, b) Ilmu pengetahuan yang memadai untuk ijtihad terhadap kasus-kasus dan hukum-hukum, c) Sehat indrawi (telinga, mata, dan mulut) agar ia mampu menangani langsung permasalahan yang telah diketahuinya, d) Sehat organ tubuh dari cacat yang menghalanginya bertindak dengan sempurna dan cepat, e) Wawasan yang memadai untuk mengatur kehidupan rakyat dan mengelola kepentingan umum, f) Keberanian yang memadai yang membuatnya mampu melindungi rakyat, dan melawan musuh, g) Keturunan Quraisy.[90]

Faruq Ahmad Dasuqi menjelaskan bahwa di dalam *khilāfah*

[88] J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, hlm. 2.

[89] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*), (Jakarta: UI Press, 1990), hlm. 63.

[90] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*, hlm. 3-4.

itu terdapat lima unsur.[91] *Pertama*, yang memberi wewenang. *Kedua*, yang diberi wewenang. *Ketiga*, apa tugas yang dibebankan. *Keempat*, syarat kekhalifahan. *Kelima*, kapan berlangsungnya masa kekhalifahan dan bagaimana pertanggungannya. Penjelasannya adalah sebagai berikut. *Pertama*, yang memberi wewenang ialah Allah. *Kedua*, yang diberi wewenang ialah manusia, yaitu Nabi Adam dan keturunannya. *Ketiga*, tugas yang dibebankan ialah tugas kekhalifahan di muka bumi, yaitu memakmurkan kehidupan di muka bumi, menjadikan benda-benda bumi bermanfaat bagi dirinya dan alam semesta pada umumnya sesuai dengan maksud diciptakannya. *Keempat*, syarat melaksanakan kekhalifahan ialah dengan ilmu dan dengan petunjuk agama. *Kelima*, masa kekhalifahan ialah semenjak penciptaan sampai hari Kiamat, dan tanggung-jawab atau *ḥisāb*-nya adalah di Hari Pembalasan.

Dari sana dapat disimpulkan bahwa *khilāfah* adalah hubungan manusia dengan Allah dan hubungan manusia dengan alam semesta. Hubungan manusia dengan Allah yang membebankan taklif-kekhalifahan adalah hubungan ketaatan, kepatuhan, menjalankan perintah dan meninggalkan larangan. Dengan kata lain merupakan hubungan yang bersifat *'ubūdiyyah* (penghambaan). Hubungan manusia dengan alam semesta ialah hubungan manusia sebagai khalifah dengan benda-benda di muka bumi agar dipelihara dan digunakan untuk kehidupan yang baik di muka bumi. Dengan kata lain hubungan yang bersifat *siyādah* (kepemanduan) antara yang memimpin dan yang dipimpin. *Khilāfah* adalah *'ubūdiyyah* dan sekaligus *siyādah*. *'Ubūdiyyah* dilihat dari segi manusia dalam hubungannya dengan Allah dan *siyādah* dilihat dari segi manusia dalam hubungannya dengan alam semesta.

[91] Faruq Aḥmad Dasuqi, *Istikhlāf al-Insān fi al-Ardh*, Mesir: Dār al-Da'wah, Iskandariyyah, t.t.

Jabatan *imāmah* (kepemimpinan) dapat dianggap sah dengan dua cara yaitu: *Pertama*, pemilihan oleh *ahl al-ḫall wa al-'aqd* (mereka yang berwenang melepaskan dan mengikat) yakni para ulama, cendekiawan, dan pemuka masyarakat. *Kedua*, penunjukan oleh imam sebelumnya.[92] Para ulama berbeda pendapat mengenai jumlah keanggotaan *ahl al-ḫāll wa al-'aqd* sehingga pengangkatan imam oleh mereka dianggap sah. *Pertama,* sekelompok ulama berpendapat, bahwa pemilihan imam tidak sah kecuali dengan dihadiri seluruh anggota *ahl al-ḫāll wa al-'aqd* dari setiap daerah, agar imam yang mereka angkat diterima oleh seluruh lapisan dan mereka semua tunduk kepada *imāmah* (kepemimpinan)-nya. *Kedua,* kelompok *fakih* dan para teolog di Basrah berpendapat, bahwa minimal lembaga yang memilih imam yaitu *ahl al-ḫāll wa al-'aqd* yang beranggotakan lima orang, dan salah satu dari mereka diangkat menjadi imam dengan persetujuan empat orang lainnya. Dasar pendirian kelompok ini adalah dahulu Abu Bakar diangkat menjadi khalifah pertama melalui pemilihan oleh lima orang, dan Umar bin Khattab telah membentuk "dewan formatur" yang terdiri dari enam orang untuk memilih seorang di antara mereka sebagai khalifah penggantinya dengan persetujuan lima anggota yang lain.[93] *Ketiga,* kelompok ulama Kufah berpendapat bahwa *ahl al-ḫāll wa al-'aqd* dianggap sah dengan tiga orang. Salah seorang dari ketiganya ditunjuk sebagai imam (*khalīfah*) dengan persetujuan dua anggota yang lain. Jadi salah seorang dari mereka menjadi imam, dan dua orang lainnya menjadi saksi sebagaimana akad nikah dianggap sah dengan dihadiri satu orang wali dan dua orang saksi. *Keempat*, kelompok lain berpendapat, bahwa *ahl al-ḫāll wa al-'aqd* dianggap sah sekalipun dilakukan oleh seorang saja. Alasan yang dikemukakan karena dahulu Ali

[92] Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, hlm. 64.
[93] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*, hlm. 5.

bin Abu Thalib diangkat oleh Abbas, paman Nabi, ia berkata kepada Ali: "Ulurkan tanganmu, aku membaiatmu". Melihat apa yang dilakukan oleh Abbas, orang yang hadir serentak memberi baiat kepada Ali.[94] Dalam hal ini al-Mawardi tidak menyebutkan posisinya, pendapat mana yang didukungnya. Menurut al-Mawardi, salah satu tugas penting dari anggota lembaga pemilih (*ahl al-ḫāll wa al-'aqd*) adalah mengadakan penelitian terdahulu terhadap calon kepala negara apakah ia telah memenuhi persyaratan. Jika ia bersedia menjadi imam, maka segera di baiat, dengan pembaiatan tersebut maka ia resmi menjadi imam (*khalīfah*) yang sah, kemudian seluruh umat harus membaiatnya dan taat kepadanya. Namun jika ia menolak dijadikan imam, maka ia tidak boleh dipaksa untuk menerima jabatan imam, karena imamah adalah akad atas dasar kerelaan, dan tidak boleh ada unsur paksaan di dalamnya. Jika ada diantara pemilih yang tidak setuju kepada pemimpin terpilih, maka jabatan imamah diberikan kepada orang lain yang layak menerimanya.

Dari sana dapat terlihat jelas pendapat al-Mawardi di atas menunjukkan bahwa proses pengangkatan kepala negara merupakan persetujuan dari kedua belah pihak, merupakan hubungan kontrak sosial atau perjanjian antara yang memilih dan yang dipilih atas dasar suka rela. Konsekuensinya, kedua belah pihak mempunyai kewajiban dan hak secara timbal balik. Oleh karenanya maka imam, selain punya hak untuk ditaati oleh rakyat dan hak menuntut loyalitas penuh dari mereka, ia di saat yang sama mempunyai kewajiban-kewajiban yang harus dipenuhi terhadap rakyatnya. Menurut al-Mawardi ada sepuluh tugas yang harus dilakukan oleh imam, yaitu :

a. Melindungi keutuhan agama sesuai dengan prinsip-prinsipnya yang ditetapkan dan ijma' generasi Salaf. Jika muncul pembuat bid'ah, atau orang sesat yang membuat

[94] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah,* hlm. 5-6.

syubhat tentang agama, ia menjelaskan hujjah kepadanya, menerangkan yang benar kepadanya, dan menindaknya sesuai dengan hak-hak dan hukum yang berlaku, agar agama tetap terlindungi dari segala penyimpangan dan umat terlindungi dari usaha penyesatan.

b. Menerapkan hukum kepada dua pihak yang beperkara, dan menghentikan perseteruan di antara dua pihak yang berselisih, agar keadilan menyebar secara merata, orang yang zalim tidak berlaku semena-mena, dan orang teraniaya tidak merasa lemah.

c. Melindungi wilayah negara dan tempat-tempat suci, agar manusia dapat leluasa bekerja, dan bepergian ke tempat manapun dengan aman dari gangguan terhadap jiwa dan harta.

d. Menegakkan hukum pidana, agar perkara yang dilarang Allah tidak dilanggar dan hak setiap hamba-Nya tidak dirusak.

e. Melindungi negara dari serangan musuh, dengan cara membuat benteng pertahanan yang tangguh dan kuat.

f. Memerangi orang yang menentang Islam setelah sebelumnya ia didakwahi hingga ia masuk Islam, atau masuk dalam perlindungan kaum Muslimin, agak hak Allah terealisir yaitu kemenangan-Nya atas seluruh agama.

g. Mengambil *fay*' (harta yang didapatkan kaum Muslimin tanpa pertempuran) dan sedekah sesuai dengan yang diwajibkan syari'at secara tekstual atau ijtihad tanpa rasa takut dan paksa.

h. Menentukan gaji, dan apa saja yang diperlukan dalam Baitul Mal (kas negara) tanpa berlebih lebihan, kemudian mengeluarkannya tepat pada waktunya, tidak mempercepat

atau menunda pengeluarannya.

i. Mengangkat orang-orang terlatih untuk menjalankan tugas-tugas, dan orang-orang yang jujur untuk mengurusi masalah keuangan, agar tugas-tugas ini dikerjakan oleh orang-orang yang ahli, dan keuangan dipegang oleh orang-orang yang jujur.

j. Terjun langsung menangani segala persoalan, dan menginspeksi keadaan, agar ia sendiri yang memimpin umat dan melindungi agama.[95]

Tugas-tugas tersebut tidak boleh didelegasikan kepada orang lain dengan alasan sibuk, istirahat, atau ibadah. Jika tugas-tugas tersebut ia limpahkan kepada orang lain, sungguh ia berkhianat kepada umat, dan menipu orang yang berbuat tulus kepadanya. Apabila pemimpin telah melaksanakan dan menjamin hak-hak rakyatnya, berarti pula ia telah melaksanakan hak-hak Allah. Jadi pelaksanaan Syariat dan terwujudnya kemaslahatan rakyat menjadi tujuan utama penyelenggaraan pemerintahan. Artinya kekuasaan politik adalah alat untuk melaksanakan seperangkat hukum yang disyari'atkan oleh Allah dan alat untuk mewujudkan kemaslahatan rakyat. Jika pemimpin telah memenuhi hak-hak rakyat dan telah melaksanakan kewajiban-kewajibannya kepada rakyat, maka ia mempunyai dua hak atas umat (rakyat), *pertama*, rakyat taat kepadanya; *kedua*, menolongnya selama ia tidak berubah. Dua hal yang mengubah kondisi dirinya dan karena dua hal tersebut, ia harus mundur dari imamah (kepemimpinan), yaitu cacat dalam keadilannya dan cacat tubuh.[96] Adapun cacat dalam keadilannya adalah ia berbuat salah dan berbuat fasik, keluar dari jalan yang benar, perbuatan dan keyakinannya bercampur dengan hal-hal tercela dan mungkar lantaran ia menuruti hawa nafsunya.

[95] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah,* hlm. 23-24.
[96] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah,* hlm. 25.

Adapun yang dimaksud dengan cacat tubuh adalah sesuatu yang menimpa fisiknya dan membuatnya tidak mampu lagi menjalankan roda pemerintahan, yaitu:

a. Kehilangan panca indra. Kelihangan panca indra yang dimaksud adalah hilangnya ingatan dan hilangnya pengelihatan, yang menghalangi seseorang untuk bisa diangkat menjadi imam (pemimpin).
b. Kehilangan organ-organ tubuh lainnya. Hilangnya organ tubuh yang menghalangi seseorang untuk menjadi imam adalah hilangnya organ tubuh yang menyebabkan seseorang hanya mampu mengerjakan sebagian pekerjaan, seperti hilangnya salah satu tangan atau salah satu kaki. Dalam kondisi seperti itu, ia tidak sah diangkat menjadi pemimpin, karena ia tidak mampu bertindak dengan sempurna.
c. Kehilangan kebebasan untuk bertindak karena menjadi "tawanan" pembantu-pembantunya atau menjadi tawanan musuh.[97]

Jika kepala negara yang fasik kembali bersikap adil, maka ia tidak boleh melaksanakan jabatannya kecuali dengan kontrak sosial yang baru. Artinya, kepala negara yang fasik harus disingkirkan dan tidak lagi sah menduduki jabatan itu. Jika kepala negara berada dalam tawanan, maka seluruh umat wajib membebaskannya, karena di antara hak imam adalah mendapatkan pertolongan. Ia tetap menjadi imam selagi masih ada harapan ia bisa dibebaskan, dan ada jaminan ia bisa dilepaskan, dengan perang atau tebusan. Tetapi jika upaya pembebasan menemui jalan buntu maka ia harus dicopot dari jabatannya, kemudian dewan pemilih mengangkat orang lain sebagai imam baru bagi kaum muslimin.

[97] Al-Mawardi, *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah,* hlm. 25-26.

Kartosuwirjo sudah sejak tahun 20-an telah memperjuangkan ide sebuah negara Islam dan pengertian Kartosuwirjo atas sebuah negara Islam adalah sebuah negara yang benar-benar menjalankan syari'at dan hukum Islam sesuai dengan ajaran al-Qur'an dan Sunah Nabi secara konsekuen dan menyeluruh, seperti dalam QS. al-Baqarah [2]: 208... "*Masuklah kalian ke dalam agama Islam secara total menyeluruh, dan jangan kalian ikuti langkah-langkah syetan"*. Yang dimaksud dengan menyeluruh (*kāffah*) ialah dalam seluruh lapangan dan sektor kehidupan masyarakat dan negara, umat Islam harus islami atau berdasarkan Islam. Baik dari segi politik, ekonomi, kultural, pendidikan, kebudayaan dan lain lain, seluruhnya harus Islami atau berdasarkan Islam. Kartosuwirjo menguraikan struktur politik Negara Islam Indonesia dalam konstitusi Qanun Asasi, yang dirancang pada tahun 1948. Qanun Asasi tersebut diawali oleh sebuah penjelasan singkat yang terdiri atas 10 pokok, antara lain disebutkan bahwa Negara Islam Indonesia tumbuh di masa perang, di tengah-tengah revolusi nasional dan selama perang suci berjalan terus, Negara Islam Indonesia merupakan Negara Islam di masa perang atau *Dār al-Islām fī Waqt al-Ḥarb*. Hukum yang berlaku di Negara Islam Indonesia adalah hukum Islam di masa perang. Perjuangan kemerdekaan yang telah berlangsung dinyatakan sudah kandas, dan umat Islam Indonesia akan meneruskan revolusi Indonesia dan telah mendirikan sebuah Negara Islam yang berdaulat, yaitu sebuah "Kerajaan Allah di Dunia".[98] Menurut pasal 1 konstitusi negara Islam Indonesia, negara yang diproklamirkan Kartosuwirjo adalah sebuah negara dengan model Republik (*jumhūriyyah*). Dalam republik ini negara menjamin berlakunya Syariat Islam dan akan memberi keleluasaan bagi pemeluk agama lain untuk

[98] Holk H. Dengel, *Darul Islam,* hlm. 112.

melakukan ibadahnya. Dasar hukum yang berlaku di Negara Islam Indonesia adalah hukum Islam dan hukum yang tertinggi adalah al-Qur'an dan Hadis Nabi. Instansi tertinggi negara itu adalah Majlis Syura, tetapi dalam keadaan genting hak tersebut dapat dialihkan kepada Imam dan Dewan Imamah. Berdasarkan konstitusi ini, semua kekuasaan terpusat di tangan Imam yang harus orang Indonesia asli dan beragama Islam. Sesuai dengan itu semua kedudukan tinggi lainnya hanya boleh diduduki oleh orang Islam.[99] Berhubung tidak ada Parlemen, semua peraturan Negara Islam Indonesia dikeluarkan oleh Komandemen Tertinggi, yaitu Dewan Imamah yang dulu, dalam bentuk maklumat yang ditandatangani oleh Imam. Dari konstitusi tersebut dapat disimpulkan, bahwa Kartosuwirjo mendirikan Negara Islam Indonesia mengikuti Negara Islam pertama yaitu Negara Madinah yang di pimpin oleh Nabi Muhammad Saw.. Hal tersebut dapat dilihat dari Qanun Asasi yang telah di bentuk oleh Kartosuwirjo.

Menimbang Konsep *Khilāfah* HTI Di Indonesia

Hizbut Tahrir merupakan frasa yang berasal dari bahasa Arab, *Hizb* yang berarti 'partai'[100] dan *al-Tahrīr* yang berarti 'pembebasan'.[101] Jadi, Hizbut Tahrir secara bahasa berarti Partai (untuk) Pembebasan. Dalam buku yang berjudul *Hizb al-Tahrīr*, Hizbut Tahrir didefinisikan sebagai partai politik, ideologinya Islam, maka politik adalah aktivitas (ranah kerja)-nya, sedangkan Islam adalah ideologinya. Hizbut Tahrir selalu beraktivitas di antara umat dan bersamanya untuk menjadikan Islam sebagai petunjuk baginya dan agar menjadi penuntunnya untuk mengembalikan diberlakukannya *khilāfah*

[99]

[100] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hlm. 259

[101] A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, hlm. 252.

dan menerapkan apa yang diturunkan Allah kepada wujud. Dan Hizbut Tahrir adalah perhimpunan (organisasi) yang bersifat politik, bukan organisasi kerohanian, bukan organisasi ilmiah, bukan organisasi pendidikan dan bukan pula organisasi sosial.[102]

Aktivitas dan kegiatan Hizbut Tahrir keseluruhannya adalah aktivitas politik.[103] Hizbut Tahrir adalah sebuah partai politik yang berideologi Islam, bukan organisasi kerohanian, bukan lembaga ilmiah, bukan lembaga pendidikan dan bukan pula lembaga sosial yang bermaksud membangun kembali *Dawlah Khilāfah Islāmiyyah* di muka bumi.[104] Hizbut Tahrir merupakan partai yang bertujuan untuk pembentukan pemerintah, menerapkan Islam secara komprehensif dan membawa pesannya ke seluruh dunia."[105] Dari semua argumentasi di atas, dapat disimpulkan bahwa HTI adalah partai politik yang merupakan bagian dari Hizbut Tahrir yang juga partai politik, bahkan satu-satunya partai politik Islam di dunia Internasional.

---

[102] Abdurrahman al-Dimisyqiyyah, *Hizb al-Tahrīr*, Beirut-Lebanon: Dār al-Ummah, 1405/1985, cet. 1, hlm. 4.

[103] "هو حزب سياسي مبدؤه الاسلام. فالسياسة عمله والاسلام مبدؤه وهو يعمل بين الأمة ومعها لتتخذ الاسلام قضية لها وليقودها لاعادة الخلافة والحكم بما أنزل الله إلى الوجود. وحزب التحرير هو تكتل سياسي وليس تكتلاً روحياً ولا تكتلاً علمياً ولا تعليمياً ولا تكتلاً خيرياً والفكرة الاسلامية هي الروح لجسمه وهي نواته وسرّ حياته".

"فعمل الحزب كله عمل سياسي سواء أكان خارج الحكم أم كان في الحكم وليس عمله تعليمياً فهو ليس مدرسة كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً بل عمله سياسي تعطى فيه أفكار الاسلام وأحكامه ليعمل بها ولتحمل لايجادها في واقع الحياة والدولة".

"Maka aktivias Hizbut Tahrir semuanya adalah aktivitas politik, baik aktivitas itu di luar hukum atau di dalam hukum. Aktivitasnya bukan bersifat pendidikan, sehingga ia bukanlah madrasah, sebagaimana bahwa aktivitasnya bukanlah memberikan petuah dan bimbingan, namun aktivitasnya bersifat politik yang di dalamnya diberikan gagasan-gagasan Islam dan hukum-hukumnya agar diamalkan dan diwujudkan dalam kehidupan nyata dan negara (Daulah Islamiah)." Lihat, Abdurraḥman al-Dimisyqiyyah, *Hizb al-Tahrīr*, hlm. 22.

[104] Lihat, Website Resmi https://hizbuttahrir.org/, diakses 14 Agustus 2018.

[105] Hizbut Tahrir Britain, *The Method to Re-Estasblish the Khilafah and Resume the Islamic Way of Life*, London: al-Khilafah Publication, 2000, hlm. 90.

Hizbut Tahrir (HT) yang didirikan oleh Taqiyyuddīn al-Nabhanī pada 28 Jumād al-Thāniah 1372 H., atau bertepatan dengan tanggal 14 Maret 1953 atau 1372 H. di al-Quds[106] (Baitul Maqdis), Palestina dan baru memasuki Indonesia tahun 1980-an dan kemudiaan diberi nama Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). HTI di Indonesia adalah satu-satunya organisasi Islam yang dikendalikan oleh suatu kepemimpinan asing yang agendanya secara fundamental transnasional yang tidak memiliki andil dalam perjuangan mengusir penjajah dari bumi Indonesia, mempertahankan kemerdekaan dan HTI sama sekali tidak terlibat dalam perintisan berdirinya NKRI, namun paling lantang memperjuangkan *khilāfah islāmiyyah*. NKRI adalah hasil kesepakatan final bersama seluruh rakyat Indonesia dalam mendirikan negara, namun HTI justru berjuang untuk mendirikan negara berbentuk Khilafah-Islamiah. Hal ini terlihat jelas bahwa HTI telah mengingkari konsensus kebangsaan (*al-mu'āhadah al-wathaniyyah*) dan melawan kesepakatan final seluruh rakyat Indonesia dan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Menegakkan kembali *khilāfah islāmiyyah* pada saat semua negara di dunia ini telah sepakat menjadi nation state (negara bangsa), sebagaimana NKRI, merupakan ilusi atau kemungkinan yang sangat sulit dicapai karena beberapa alasan.[107] Pertama, umat manusia, khususnya umat Islam yang faktanya menganut berbagai mazhab dan aliran yang sangat beragam, tidak akan menyepakati siapa khalifahnya dan mustahil tunduk pada satu sistem pemerintahan *khilāfah islāmiyyah* sebagaimana

[106] Abdurrahman al-Dimisyqiyyah, *Hizb al-Tahrīr,* hlm. 17.

[107] Lihat lebih jauh argumen Ahmad Isomuddin, *Gerakan Politik HTI Berbalut Dakwah Menuju Khilafah Islamiyyah*, makalah yang dipresntesikan 15 Maret 2018 di hadapan Majelis Hakim PTUN dalam perkara gugatan TUN yang diajukan oleh ex-HTI terhadap Surat Keputusan Kemenhum dan HAM No. AHU-3-AH.01.08 tahun 2017 tentang Pencabutan Keputusan Kemenhum dan HAM No. AHU-0028.60.10 Tahun 2014 tentang Pengesahan Pendirian Badan Hukum HTI.

diperjuangkan oleh HTI dan yang sejenisnya. Alasan kedua, terjadi perebutan kekuasaan, perubahan sistem pemerintahan dan bentuk negara berpotensi besar menimbulkan sengketa, mengakibatkan perpecahan, konflik dan pertumpahan darah, dan bahaya besar lainnya. Ketiga, tidak akan ada sejengkal wilayah kekuasaan dan kedaulatan satu negara bangsa pun yang diserahkan secara damai dan gratis kepada HTI dan yang semisalnya. Keempat, mustahil menyatukan berbagai negara dengan bentuk negara yang sangat beragam itu (sedangkan nyata-nyata tidak satupun negara bangsa di dunia ini yang berbentuk negara *khilāfah islāmiyyah*). Kelima, negara yang ada saat ini di seluruh penjuru dunia, khususnya NKRI, tidak dapat dibubarkan dengan alasan membentuk ulang negara dengan sistem *khilāfah*. UUD 1945 Pasal 37 ayat 5 menegaskan "Khusus tentang bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia tidak dapat dilakukan perubahan."

Dalam konteks Indonesia, Nahdlatul Ulama merupakan ormas Islam yang sangat berpengaruh dalam menentukan arah dan tujuan umat untuk memberikan pertimbangan-pertimbangan keagamaan umat Islam di Indonesia. Mengacu pada banyaknya laporan dari pengurus dan warga NU di berbagai wilayah Indonesia terkait adanya penyebaran informasi dan gerakan politik pasca reformasi untuk menegakkan kembali sistem *khilāfah* yang berpotensi mengancam keutuhan dan kedaulatan NKRI, maka PBNU pada tanggal 1-2 Nopember 2014 menggelar acara Musyawarah Nasional Alim Ulama (Munas) NU di Gedung PBNU, lantai 8, yang diikuti oleh lebih dari 40 ulama yang terdiri dari para Ra'is Syuriah PBNU dan para Ra'is Syuriah PWNU se-Indonesia.

Komisi Bahtsul Masail Diniah Musyawarah Nasional Ulama NU mengadakan dialog: "Khilafah dalam Perspektif Nahdlatul Ulama" dan akhirnya menyepakati 6 (enam) poin penting yang

resmi dan sah menjadi keputusan Munas NU sebagai berikut:

1) Islam sebagai agama yang komprehensif (*dīn shāmil kāmil*) tidak mungkin melewatkan masalah negara dan pemerintahan dari agenda pembahasannya, kendati tidak dalam konsep yang utuh, namun dalam bentuk nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar (*mabādi' asāsiyyah*). Dalam hal ini Islam telah memberikan panduan (guidance) yang cukup bagi umatnya.
2) Mengangkat pemimpin (*nashb al-imām*) wajib hukumnya, karena kehidupan manusia akan kacau tanpa adanya pemimpin. Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Ghazali:

الدين والملك توأمان فالدين أصل والسلطان حارس فما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع

"Agama dan kekuasaan merupakan dua entitas yang sinergik, agama sebagai pondasi sedang kekuasaan sebagai penjaganya. Apapun yang tidak berpondasi maka ia akan runtuh, dan yang tidak memiliki penjaga maka ia akan hilang".[108]

Selain al-Ghazali, Ibn Taymiah juga menyatakan :

إن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين إذ لا قيام للدين إلا بها

"Sesungguhnya tugas mengatur dan mengelola urusan orang banyak [dalam sebuah pemerintahan dan negara] adalah termasuk kewajiban agama yang paling agung. Hal itu disebabkan oleh tidak mungkinnya agama dapat tegak dengan kokoh tanpa adanya dukungan negara."[109]

Islam tidak menentukan apalagi mewajibkan suatu bentuk negara dan sistem pemerintahan tertentu bagi

[108] Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

[109] Taqiyyuddin bin Taimiah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fi Ishlāḥ al-Ra'ī wa al-Ra'iyyah,* Riyadh: Dār al-Turāts, t.th.

para pemeluknya. Umat diberi kewenangan sendiri untuk mengatur dan merancang sistem pemerintahan sesuai dengan tuntutan perkembangan kemajuan zaman dan tempat. Namun yang terpenting suatu pemerintahan harus bisa melindungi dan menjamin warganya untuk mengamalkan dan menerapkan ajaran agamanya dan menjadi tempat yang kondusif bagi kemakmuran, kesejahteraan dan keadilan.

3) *Khilāfah* sebagai salah satu sistem pemerintahan adalah fakta sejarah yang pernah dipraktikkan oleh *khulafā' al-rāsyidīn*. *Al-Khilāfah al-Rāsyidah* adalah model yang sesuai dengan eranya, yakni ketika kehidupan manusia belum berada di bawah naungan *negara-negara bangsa* (nation states). Pada masa itu umat Islam sangat dimungkinkan untuk hidup dalam sistem *khilāfah*. Pada saat umat manusia bernaung di bawah *negara-negara bangsa* (nation states) maka sistem *khilāfah* bagi umat Islam sedunia kehilangan relevansinya. Bahkan membangkitkan kembali ide *khilāfah* pada masa kita sekarang ini adalah sebuah utopia.
4) Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah hasil perjanjian luhur kebangsaan di antara anak bangsa pendiri negara ini. NKRI dibentuk guna mewadahi segenap elemen bangsa yang sangat majemuk dalam hal suku, bahasa, budaya dan agama. Sudah menjadi kewajiban elemen bangsa untuk mempertahakan dan memperkuat keutuhan NKRI. Oleh karena itu, setiap jalan dan munculnya gerakan-gerakan yang mengancam keutuhan NKRI wajib ditangkal. Sebab akan menimbulkan mafsadah yang besar dan perpecahan umat.
5) Umat Islam tidak boleh terjebak dalam simbol-simbol dan formalitas nama yang tampaknya islami, tetapi wajib

berkomitmen pada substansi segala sesuatu. Dalam adagium yang popular di kalangan para ulama dikatakan

العبرة بالجوهر لا بالمظهر

"Yang menjadi pegangan pokok adalah substansi, bukan simbol atau penampakan lahiriah".

العبرة بالمسمى لا بالاسم

"Yang menjadi pegangan pokok adalah sesuatu yang menjadi objek nama, bukan nama itu sendiri" [110]

Dengan demikian, memperjuangkan nilai-nilai substantif ajaran Islam dalam sebuah Negara, apapun nama negara itu, Islam atau bukan jauh lebih penting dari pada memperjuangkan tegaknya simbol-simbol negara Islam.

Sebagaimana diketahui bersama bahwa QS. al-Baqarah [2]: 30 menjadi dalil klasik yang dijadikan andalan anggota HTI untuk membenarkan klaimnya atas *khilāfah* di Indonesia. Bahkan dengan percaya diri mereka memperkuat dalilnya dengan mengutip *Tafsīr al-Qurthubi*.[111] Pada kitab tafsir lain terkait QS. al-Baqarah [2]: 30 tidak ditemukan 'tafsir politis', sebab ayat ini menjelaskan proses pengangkatan Nabi Adam sebagai خليفة الله فى الارض Al-Qurtubi sendiri menafsirkan ayat وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً sebagai titik tolak pembahasan tentang fikih siyasah yang diuraikan panjang lebar. HTI ternyata mengutip al-Qurthubi untuk mengukuhkan keyakinan tentang kewajiban penegakan Khilafah hanya pada *penggalan*

[110] Baca, hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama (Munas) NU di Gedung PBNU, lantai 8, yang diikuti oleh lebih dari 40 ulama yang terdiri dari para Rais Syuriah PBNU dan para Rais Syuriah PWNU se-Indonesia, pada tanggal 1-2 Nopember 2014.

[111] Lihat, al-Qurthubi, *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2008.

pernyataan yang dikutip, yaitu :

هذه الاية اصل في نصب امام وخليفة

'Ayat ini adalah dasar untuk mengangkat imam atau khalifah.'

Pada pernyataan al-Qurthubi dalam tafsirnya, sebenarnya ia justru menyatakan bahwa pengangkatan pemimpin (imam/khalifah) atau نصب الامامة itu adalah wajib. Wajibnya bukan wajib aqli, tetapi wajib syar'i. Pernyataan ini populer di kalangan Sunnah, termasuk al-Mawardi dalam kitabnya *al-Aḥkām al-Sulthāniyyah*. Meski menyebut tidak ada perbedaan di antara imam-imam besar tentang kewajiban نصب الامامة, al-Qurthubi menyinggung pendapat al-A'sham yang berpendapat sebaliknya.[112]

---

[112] هذه الآية أصل في نصب إمام وخليفة يسمع له ويطاع لتجتمع به الكلمة وتنفذ به أحكام الخليفة. ولا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا ما روي عن الأصم حيث كان عن الشريعة أصم وكذلك كل من قال بقوله واتبعه على رأيه ومذهبه قال : إنها غير واجبة في الدين بل يسوغ ذلك وأن الأمة متى أقاموا حجهم وجهادهم وتناصفوا فيما بينهم وبذلوا الحق من أنفسهم وقسموا الغنائم والفيء والصدقات على أهلها وأقاموا الحدود على من وجبت عليه أجزأهم ذلك ولا يجب عليهم أن ينصبوا إماما يتولى ذلك. ودليلنا قول الله تعالى: إني جاعل في الأرض خليفة وقوله تعالى: يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض وقال : وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض أي يجعل منهم خلفاء إلى غير ذلك من الآي.

"Ayat ini adalah dasar untuk mengangkat imam atau khalifah yang didengar dan dipatuhi, untuk menyatukan kalimat dan melaksanakan hukum-hukum khalifah. Tidak ada perbedaan pendapat di antara umat dan imam tentang kewajibannya kecuali apa yang diriwayatkan oleh *al-Ashamm* (Abu Bakar al-Asham, pemuka Mu'tazilah), padahal dia tuli terhadap syariat, dan orang yang sependapat dengannya dan pengikutnya, yang mengatakan: 'Mengangkat imam/khilafah tidak wajib, melainkan sekadar menyempurnakan agama. Apabila umat sudah bisa mendirikan haji dan jihad, saling bahu-membahu di antara mereka, mencurahkan hak mereka sendiri, membagikan harta rampasan perang, fay', dan sedekah kepada yang berhak, menegakkan hukum kepada pelaku kejahata yang demikian ini sudah cukup dan tidak wajib mengangkat imam untuk memimpin pelaksanaan hal-hal itu.' Dalil kami (tentang wajibnya mengangkatnya pemimpin) adalah firman Allah: إني جاعل في الأرض خليفة dan firman Allah yang lain : يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض serta ayat:

وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض

Dari tafsir di atas juga justru menegaskan tentang wajibnya mengangkat pemimpin, bukan sistem kepemimpinan Khilafah ala HTI yang bentuknya sampai sekarang tidak jelas. Jika persoalan pengangkatan pemimpin baik presiden, perdana menteri, gubernur dan lain-lainnya yang dilakukan di semua negara di dunia, termasuk negeri-negeri Muslim, semuanya adalah dalam rangka نصب الامامة. Dalam pengangkatan pemimpin, sebagian ada yang dengan cara demokrasi dengan berbagai bentuk dan variasinya, ada dengan model monarki (مملكة), ada dengan jalan kudeta, dan lain sebagainya.

Al-Qurthubi mengakui bahwa نصب الامامة memiliki banyak bentuk yang tidak didasarkan kepada nash baku. Karena itu, beliau menolak pendapat yang berkembang di kalangan Syi'ah tentang keharusan transisi Imamah dari jalur Imam Ali bin Abi Thalib dan keturunannya berdasarkan hadis "من كنت مولاه فعلي مولاه". Hadis ini, menurut Qurthubi, bukan justifikasi tekstual untuk mengangkat Imam Ali dan keturunanannya sebagai *khalīfah* dalam pengertian pemimpin politik sepeninggal Nabi. Al-Qurthubi mengakui bentuk-bentuk نصب الامامة bermacam-macam sebagaimana berlangsung di antara *khulafā' al-rāsyidīn*, yaitu pengangkatan Abu Bakar hingga Ali bin Abi Thalib memiliki perbedaan yang wajib ditaati. Bahkan, seandainya seorang Imam meraih kekuasaan dengan cara kudeta, dia juga harus ditaati, sejauh tidak mengancam agama.[113]

Selain itu, penting ditekankan bahwa demokrasi adalah salah satu mekanisme نصب الامامة yang sah, dan ini yang telah disepakati oleh *Founding Fathers* yang mendirikan NKRI. Para pendiri NKRI antara lain adalah ulama dan tokoh-tokoh Islam yang paham dalil dan hukum agama. Program HTI adalah

[113] Lihat, al-Qurthubi, *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2008, hlm. 311.

mengubah kesepakatan, mengharamkan nasionalisme, men-*thāgūt*-kan demokrasi, dan berniat mengganti NKRI yang berdasar pada Pancasila dengan Khilafah. Dalam perspektif al-Qurthubi, tindakan ini merupakan خروج من البيعة (keluar dari komitmen untuk taat), bagian dari rencana *bughāt* yang harus diperangi.

Jadi, istidlal dan argumen HTI terhadap QS. al-Baqarah [2]: 30 sebagai dasar kewajiban mendirikan *Khilāfah* sebagai sistem politik Indonesia sangat tidak tepat dan salah alamat. Kewajiban mengangkat pemimpin adalah satu hal, cara memilih pemimpin adalah persoalan lain. Indonesia bukan negara Islam (*Dār al-Islām*), akan tetapi negara kesepakatan (*Dār al-'Ahd*). Oleh karena itu, tidak benar Islam identik dengan *khilāfah*. Islam juga mengenal kerajaan, keamiran, dan republik. Yang terpenting adalah musyawarah dan keadilan.

Demikian aplikasi Metode Manthiqi terhadap penafsiran kata *khalīfah* QS. al-Baqarah [2]: 30 dan aktualisasi produk penafsirannya dalam konteks isu keagamaan di Indonesia.

GLOSARIUM

Akal	Potensi rohani untuk membedakan antara yang baik (*ḥaqq*) dan yang buruk (*bāthil*).
Asbāb al-Nuzūl	Hal-hal yang menjadi latar belakang turunnya ayat al-Qur'an berupa pertanyaan, kejadian dan peristiwa, atau ayat meresponnya sebagai jawaban dan tanggapan atas kejadian dan peristiwa tersebut, dalam istilah lain disebut dengan Asbāb al-wurūd.
Asy'ari	Sebutan mazhab teologi yang dianut oleh mayoritas Ahlussunnah.
Demokrasi	Bentuk pemerintahan di mana semua warga negaranya memiliki hak setara dalam pengambilan keputusan yang dapat mengubah hidup mereka. Demokrasi mengizinkan warga negara berpartisipasi, baik secara langsung atau melalui perwakilan dalam perumusan, pengembangan, dan pembuatan hukum.
Ijtihad	Sebuah usaha yang sungguh-sungguh, yang sebenarnya bisa dilaksanakan oleh siapa saja yang sudah berusaha mencari ilmu untuk memutuskan suatu perkara yang tidak dibahas dalam al-Qur'an maupun hadis dengan syarat menggunakan akal sehat dan pertimbangan matang.

Ilmu Mantiq	Ilmu yang membahas kaidah-kaidah umum untuk berpikir benar. Pokok pembahasan ilmu mantiq adalah definisi *(ta'rīf),* argumentasi *(istidlāl),* dan metodologi kajian. Artinya, ilmu Mantiq mengajarkan bagaimana mendefinisikan sesuatu dengan definisi yang menjelaskan hakikat sesuatu itu atau menerangkan maknanya. Selain itu, ilmu Mantiq mengajarkan bagaimana beragumentasi membuktikan kebenaran berpikir atau kesalahan berpikir.
Integratif	Hal yang bersifat integrasi dan terpadu.
Ittijāh al-Tafsīr	Corak, kecenderungan, dan spesialisasi penafsiran yang dimiliki oleh penafsir/mufasir yang mempengaruhinya dalam menyingkap makna ayat-ayat al-Qur'an.
Isrā'īliyyāt	Pengaruh kebudayaan Yahudi dan Nasrani terhadap penafsiran al-Qur'an. Kisah yang dimasukkan dalam tafsir yang periwayatannya kepada sumber Yahudi dan Nasrani.
Konteks	Bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna; dan situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.
Kontekstual	Upaya pemaknaan dalam rangka mengantisipasi persoalan dewasa ini yang umumnya mendesak, sehingga arti kontekstual identik dengan situasional; pemaknaan yang melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai kata dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan; dan mendudukkan keterkaitan antara teks al-Qur'an dan terapannya.
Kontekstual-Integratif	Usaha menggabungkan dan memadukan antara ruang lingkup teks dan konteks melalui rancang bangun logika yang sistematik.

Logika	Apa saja yang dimengerti atau akal budi yang berfungsi dengan baik, teratur, sistematis, dan dapat dimengerti.
Metode	Cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan sesuatu yang ditentukan, demikian ini dalam bahasa Arab diistilahkan dengan *manhaj*.
Metode *Ijmālī*	Metode yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global'. Dengan metode ini, mufasir berupaya menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian yang singkat dan bahasa yang mudah dipahami oleh semua orang, mulai dari yang memiliki pengetahuan luas hingga yang hanya berpengetahuan sekedarnya.
Metode *Mawdhū'ī*	Metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an dengan cara mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang mempunyai tujuan satu yang bersama-sama membahas topik atau judul tertentu dan menertibkannya sesuai dengan masa turunnya selaras dengan sebab-sebab turunnya, kemudian memperhatikan ayat-ayat tersebut dengan penjelasan-penjelasan, keterangan-keterangan, serta hubungannya dengan ayat lain kemudian mengambil hukum-hukum dari ayat itu.
Metode *muqāran*	Metode yang digunakan dengan membandingkan antara ayat dengan ayat lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda, atau ayat dengan hadis, atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan perbedaan tertentu dari obyek yang diperbandingkan itu.

Metode *Taḫlīlī*	Metode yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an. Model tafsir seperti ini disistematiskan secara berurutan ayat demi ayat kemudian surah demi surah dari awal hingga akhir sesuai dengan susunan al-Qur'an. Mufasir menjelaskan kosakata dan lafaz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju, dan kandungan ayat yaitu unsur-unsur *îjāz* dan balaghah serta keindahan susunan kalimat. Selain itu, mufasir menjelaskan apa yang dapat diambil dari ayat yaitu hukum fikih, dalil syar'i, arti secara bahasa, norma-norma akhlak, dan lain sebagainya.
Manhaj al-Tafsīr	Cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya); cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu yang ditentukan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.
Nasrani	Sekte yang diterapkan pada pengikut ajaran-ajaran Yesus Kristus yang diambil dari kata Nazaret, dikarenakan Yesus berasal dari kota Nazaret maka pengikutnya dinamakan Nasarani.
Rasio	Pemikiran menurut akal sehat; akal budi; dan nalar. Berasio berarti berpikir secara logis (masuk akal), atau kemampuan melakukan abstraksi, memahami, menghubungkan, merefleksikan, memperhatikan kesamaan-kesamaan dan perbedaan-perbedaan suatu objek.
Teks	Satuan lingual yang dimediakan secara tulis atau lisan dengan tata organisasi tertentu untuk mengungkapkan makna secara kontekstual. Istilah teks dan wacana dianggap sama dan hanya dibedakan dalam hal bahwa wacana lebih bersifat abstrak dan merupakan realisasi makna dari teks.

Tekstual	Berdasar pada teks.
Tafsir	Usaha yang bertujuan menjelaskan al-Qur'an atau ayat-ayatnya atau lafaz-lafaznya, agar yang tidak jelas menjadi jelas, yang samar menjadi terang, yang sulit dipahami menjadi mudah dipahami, sehingga al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia benar-benar dapat dipahami, dihayati dan diamalkan, demi tercapainya kebahagiaan hidup dunia dan Akhirat.
Tafsir *Adabî Ijtimā'î*	tafsir yang menyingkapkan tentang makna balaghah, keindahan bahasa al-Qur'an serta ketelitian redaksinya, mengaitkan kandungan ayat dengan sunnatullah, dan biasanya juga dengan aturan hidup dalam masyarakat. Tafsir ini digunakan untuk memecahkan problematika khusus umat Islam serta manusia pada umumnya.
Tafsir *Riwā'î*	Interpretasi tekstualis merupakan cara menafsirkan ayat al-Qur'an dengan didukung sumber hadis atau riwayat.
Tafsir *Isyārî*	Interpretasi esoterik merupakan cara menafsirkan ayat al-Qur'an dengan didukung sumber-intuitif, istilah ini juga sebagaimana disebut dengan tafsir shufi.
Tafsir *Kalāmî*	Interpretasi Teologis merupakan corak dan teknik menafsirkan ayat al-Qur'an dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah-akaidah umat Islam
Tafsir *Shufî*	Interpretasi esoterik merupakan cara menafsirkan ayat al-Qur'an dengan didukung sumber-intuitif, istilah ini juga sebagaimana disebut dengan tafsir isyārî.
Takwil	Menjelaskan maksud firman Allah dari beberapa kemungkinan pengertian yang dikandung oleh suatu lafaz berdasarkan ijtihad, yang tentunya

	dalam ijtihad harus didukung oleh seperangkat ilmu pengetahuan yang tidak bertentangan dengan hukum syara'.
Tarjamah	Mengalihkan suatu makna bahasa ke bahasa yang lain.
Tauhid	Konsep dalam akidah Islam yang menyatakan keesaan Allah. Dalam pengamalannya ketauhidan dibagi menjadi 3 macam yakni tauhid *Rubūbiyyyah, Ulūhiyyah* dan *Asmā' wa Shifāt*. Mengamalkan tauhid dan menjauhi syirik merupakan konsekuensi dari kalimat syahadat yang telah diikrarkan oleh seorang muslim.
Teokrasi	Pemerintahan oleh wakil Tuhan. Dalam paham Teokrasi, hubungan agama dan negara digambarkan sebagai dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Negara menyatu dengan agama, karena menurut paham ini pemerintahan dijalankan dengan firman-firman Tuhan, segala tata kehidupan, dalam masyarakat, bangsa dan negara dilaksanakan berdasarkan perintah Tuhan.
Sunnah	Jalan yang di tempuh oleh Rasulullah dan para Sahabatnya, baik ilmu, keyakinan, ucapan, perbuatan, maupun penetapan.
Syiah	Salah satu mazhab terbesar agama Islam yang dengan keyakinan mereka pada prinsip dasar Imamah dan Keadilan Ilahi menjadikan perbedaan para pengikutnya dengan pengikut Ahlussunah. Menurut keyakinan kaum Syiah, Allah Swt. telah menentukan pengganti dan suksesi kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. kepada Ali bin Abi Thalib as. Para pengikut mazhab ini telah terbagi dalam berbagai aliran dan kelompok yang mana kelompok terpenting darinya adalah Imamiah, Isma'iliah dan Zaidiyah.

Progresif	Hal yang bersifat maju atau ke arah kemajuan; berhaluan ke arah perbaikan keadaan sekarang; al-Qur'an bertingkat-tingkat naik.
Hizbut Tahrir Indonesia	Organisasi politik pan-Islamis yang ada di Indonesia yang tujuannya membentuk "Khilafah Islam" atau negara Islam di Indonesia.
Pancasila	Ideologi bangsa Indonesia yang terdiri dari 5 butir sila. Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang adil dan beradab, Persatuan Indonesia, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, dan Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.
Wahabi	Sebuah aliran reformasi keagamaan dalam Islam. Aliran ini berkembang dari dakwah seorang teolog Muslim abad ke-18 yang bernama Muhammad bin Abdul Wahhab yang berasal dari Najd, Arab Saudi.
Yahudi	Agama asli bangsa Yahudi, yang merangkum seluruh tradisi dan peradaban religi, budaya maupun hukum mereka dari ajaran Nabi Musa.

PERGERAKAN MAHASISWA
ISLAM INDONESIA

INDEKS

A

Abdullah Saeed, 21, 24, 43, 44, 154, 162, 163, 164, 166, 167, 184, 185, 186, 187, 188, 192, 341, 347, 366, 369
Ahl al-Kitāb, 341
Akal, 17, 53, 54, 55, 59, 64, 67, 330, 341, 356
Al-Dzahabi, 341, 349
Al-Qur'an, 3, 4, 15, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 218, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 341, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373
Asbāb al-nuzūl, 183, 184, 341
Awliyā', 19, 207, 253, 341, 357

B

Baljon, 36, 37, 96, 98, 341, 358
Batin, 341

C

Civilization, 341
Corak, 18, 47, 115, 120, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 178, 331, 341, 370

D

Dalālah, 79, 91, 341
Demokrasi, 31, 299, 309, 330, 341, 348
Double Movement, 101, 342

E

Eksklusif, 342
Ekstrem, 342

F

Fazlur Rahman, 39, 40, 41, 43, 45, 94, 101, 102, 103, 104, 144, 146, 148, 150, 151, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 170, 182, 185, 194, 299, 342, 346, 349, 355, 359, 364, 367
Filsafat, 49, 51, 58, 130, 342, 358, 365, 373

H

Historis, 113, 342
Hizbut Tahrir Indonesia, 28, 260, 321, 336, 342
HTI, 20, 28, 29, 30, 32, 260, 270, 297, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 342, 370, 371

I

Ideologi, 18, 116, 127, 145, 190, 336, 342, 357
Imam, 66, 183, 289, 319, 327, 342
Indonesia, 2, 8, 9, 12, 15, 16, 19, 20, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 43, 50, 56, 88, 90, 93, 94, 120, 127, 139, 143, 144, 145, 159, 160, 184, 186, 190, 193, 197, 198, 207, 256, 257, 259, 260, 297, 299, 303, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 328, 336, 342, 349, 354, 357, 360, 362, 363, 364, 369, 371, 373
Inklusif, 342
Integratif, 3, 4, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 218, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373
Interpretasi, 18, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 114, 171, 334, 343, 366
Interpretasi Logis, 105, 111, 343
Intoleran, 343
Islam andModernity, 34, 35, 39, 40, 103, 162, 166, 167, 182, 194, 343, 355, 367

J

Jalaluddin al-Mahalli, 22, 266, 343
Jalaluddin al-Suyuthi, 22, 112, 113, 123, 266, 343

K

Kebudayaan, 11, 343
Kementerian Hukum dan HAM, 28, 343
Kerangka logika, 343
Khalifah, 149, 287, 289, 292, 293, 343
Khilafah, 286, 303, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 336, 343, 348, 356, 370
Koheren, 343
Konstitusional, 343
Konteks, 19, 20, 104, 158, 161, 164, 169,

181, 182, 184, 185, 190, 199, 207, 208, 245, 255, 257, 261, 290, 292, 293, 297, 331, 343
Konteks Histori dan Kronologi, 20, 182, 245, 290, 343
Konteks Identitas dan Ruang Lingkup al-Qur'an Hukum, 343
Konteks Literal, 20, 181, 208, 261, 343
Kontekstual, 3, 18, 19, 33, 35, 44, 137, 148, 149, 161, 166, 173, 180, 331, 343, 364
Kontemporer, 17, 18, 19, 20, 41, 45, 47, 74, 94, 96, 105, 144, 150, 175, 199, 200, 257, 293, 299, 343, 349, 359, 360, 367, 370
kritik, 8, 24, 41, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 174, 175, 343

M

Metode, 4, 7, 8, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140,141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 218, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 342, 343, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373
Metode Gerakan Ganda, 101, 343
Metode Ijmālī, 122, 332, 343
Metode Manthiqī, 7, 8, 19, 343
Metode Mawdhū'i, 343
Metode Muqārin, 343
Metode Taḥlīlī, 124, 332, 343
Metodologi, 19, 22, 24, 41, 94, 96, 102, 105, 106, 107, 108, 110, 111, 113, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 143, 144, 150, 154, 157, 158, 161, 205, 343, 346, 348, 349, 354, 355, 358, 359, 361, 362, 364, 366, 367, 369
Monarkhi, 343
Mufasir, 18, 113, 116, 118, 119, 124, 147, 333, 343, 364, 365
Muhammad Abduh, 33, 34, 40, 65, 151, 173, 343, 347, 367
Muslim, 23, 26, 31, 32, 36, 37, 43, 44, 46, 47, 62, 67, 96, 98, 126, 153, 163, 165, 167, 186, 187, 189, 191, 193, 195, 230, 258, 279, 280, 287, 299, 327, 336, 343, 351, 357, 358, 360, 361, 367

N

Nabi Muhammad, 29, 30, 37, 62, 76, 97, 138, 165, 168, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 235, 240, 261, 271, 302, 305, 306, 308, 310, 319, 335, 343, 365, 370
Nasrani, 26, 182, 207, 229, 234, 235, 257, 259, 331, 333, 343
Negara Islam, 20, 29, 30, 31, 32, 198, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 318, 319, 343, 349, 354, 356, 359, 365, 370, 371
NKRI, 29, 30, 197, 321, 322, 324, 327, 343
Nonmuslim, 18, 117, 343

P

Pancasila, 27, 30, 31, 257, 327, 336, 343
Pemerintah, 28, 343, 370
Pemikiran, 18, 34, 41, 46, 102, 117, 166, 299, 302, 305, 310, 311, 333, 343, 349, 355, 356, 358, 361, 365, 367, 368
Pemimpin, 234, 288, 343
Pendekatan, 21, 98, 103, 107, 114, 128, 161, 164, 165, 168, 188, 192, 194, 230, 343, 359, 368
Pendekatan kontekstual, 343
Piagam Madinah, 29, 30, 302, 305, 307, 308, 309, 343, 348, 358, 365
Pluralisme agama, 343

R

Rasyid Ridha, 33, 113, 151, 344, 363
Ridha'i Isfahani, 32, 343

S

Sistematis, 113, 344
Sunnah, 15, 118, 140, 141, 164, 168, 191, 230, 268, 269, 286, 299, 303, 326, 335, 344, 351, 365, 367
Syiah, 335, 344

T

Tafsir, 3, 4, 5, 9, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 216, 218, 220, 222, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373
Tafsir politik, 344
Tafsir sosial, 344
Takwil, 18, 137, 139, 334, 344
Taufik Adnan Amal, 33, 42, 43, 163, 184, 185, 186, 193, 344, 364, 369
Teks, 19, 161, 164, 166, 169, 173, 181, 191, 204, 333, 344
Tekstual, 19, 35, 44, 45, 113, 166, 173, 333, 344, 364
Terjemah, 344Ṭ
Ṭhaba ṭhaba'i, 344

T

Toleransi, 187, 199, 344, 346, 365

U

Uslūb, 18, 119, 178, 344
UUD 1945, 27, 257, 322, 344

W

Wahyu, 53, 54, 64, 127, 146, 284, 285, 344, 356, 359

Y

Yahudi, 26, 60, 123, 182, 207, 229, 234, 235, 237, 240, 250, 257, 258, 259, 304, 331, 336, 344, 365

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir,* Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.

Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm,* Kairo: Dār al-Islām, 1973.

Abd Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur'an,* Ujung Pandang: LSKI, 1990.

Abd. Muin Salim, *Metodologi Ilmu Tafsir,* Yogyakarta, Teras, 2010.

Abdul A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal; Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam Liberal,* Jakarta: Paramadina, 2003.

Abdul Aziz, *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Madinah,* Jakarta: Pustaka Alvabet, 2011.

Abdul Chaer, *Kajian Bahasa: Struktur Internal, Pemakaian, dan Pembelajaran* Jakarta: Rineka Cipta, 2007.

Abdul Moqsith al-Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an,* Depok: Kata Kita, 2009.

Abdul Muin Salim, *Fiqih Siyasah, Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam al-Qur'an*.

Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir,* Yogyakarta: Lkis, 2010.

Abdul Qadir Djaelani, *Negara Ideal Menurut Konsepsi Islam,* Surabaya: PT Bina Ilmu, 1995

Abdullah Jawadi Amuli, *Tasnīm Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Qom: Nasyr Isrā, 1388 H.

Abdullah Mahmud Sahatah, *Manhaj Muhammad Abduh fī al-Tafsīr,* Kairo: al-Majlis al-A'lā li Ri'āyat al-Funūn wa al-'Ādāt, t.th.

Abdullah Mahmud Shahatah, *Manhaj al-Imām Muhammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Kairo: al-Majlis al-A'lā, 1963.

Abdullah Mahmud Shahatah, *Manhaj al-Imām Muhammad 'Abduh fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm,* Kairo: al-Majlis al-A'lā, 1963.

Abdullah Saeed, *Interpretating the Quran: Towards a Contemporary Approach,* London and New York: Routledge, 2006.

Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach,* London and New York: Routledge, 2005.

Abdullah Saeed, *Reading the al-Qur'an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach,* London and New York: Routledge, 2014.

Abdullah Saeed, *The al-Qur'an: An Introduction,* USA dan Canada: Routledge, 2008.

Abdullah Utsman al-Salimi al-Utmi, *Ghāyat al-Ma'mūl fī al-Ta'līqāt 'alā al-Shaḥ īḥ al-Musnad min Asbāb al-Nuzūl* (t.tp. : Shanā' al-'Ashriyyah, t.th.)

Abdurrahman al-Dimisyqiyyah, *Hizb al-Tahrīr,* Beirut-Lebanon: Dār al-Ummah, 1405/1985.

Abdussalam bin Shalih bin Sulaiman al-Jarullah, *Naqd al-Shaḥ ābah wa a-Tābi'īn li al-Tafsīr,* Riyad: Dār al-Tadmuriyyah dan Dār Ibn Hazm, 2008.

Abu Abdul Fattah Ali Ben Haj & Muhammad Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam (Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern),* Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2001.

Abu Hasan Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah,* Kairo: Dār al-Fikr, 1972.

Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh,* t.tp: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.

Adis Duderija, *Constructing a Religiously Ideal "Believer" and "Women" in Islam,* United States: Palgrave Macmillan, 2011.

Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an,* terj. Pustaka Firdaus, t.tp: Pustaka Pirdaus; 1994.

Ahmad Amin, *al-Naqd al-Adabī,* Kairo: Maktabat al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1963.

Ahmad bin Ali Al-Qalaqsandi, *Ma'ātsīr al-Ināfah fī Ma'ālīm al-Khilāfah,* Kuwait: t.p., 1964.

Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir,* Bandung: Tafakur, 2007.

Ahmad Shurbashi, *Study Tentang Sejarah Perkembangan Tafsiral al-Qur'an al-Karim (Qishshat al-Tafsīr).* Terj. Zufran Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999.

Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945 (Kajian Perbandingan Tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk),* Jakarta: UI Press, 1995.

Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu (Masa Demokrasi Terpimpin 1959-1965),* Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Ahmad Syirbasyi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an* Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman,* Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.

Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al-Qur'an*

Ahmad Warson Munawir, *al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia,* Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984.

Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam (Di Tengah Pluralitas Agama dan Peradaban),* Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.

Alawi, *Āsyenā'ī Bā Tārīkh Tafsīr wa Mufasirān,* Qom: Intisyārāt Markaz Jahānī, 1386.

Al-Baghawi, *Tafsīr al-Baghawī,* Beirut: Ihyā' al-Turāts, t.th.

Al-Baidhawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl,* Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

al-Bajuri, *Sullam al-Manthiq*. Kairo, Dār al-Salām 214

Al-Biqa'i, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar,* Kairo: Dār al-Mishriyyah, t.th.

Al-Bukhari, Muhammad Bin Isma'il, *Shaḥ īḥ al-Bukhārī,* Bairut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009

Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah, *Shaḥ īḥ al-Bukhārī,* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Chaidar, *Pengantar Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo (Mengungkap Manipulasi Sejarah Darul Islam/DI-TII semasa Orde Lama dan Orde Baru),* Jakarta: Darul Falah, 1999

al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Ittijāhāt al-Munharifah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā,* Kairo: Maktabah Wahbah, 1986.

Al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Kairo: Dār al-Hadīts, 2005

al-Dzahabi, Muhammad Husain, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Menafsirkan al-Qur'an,* Penerjemah: Machnun Husain, Jakarta: Rajawali Press, 1986

al-Dzahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Mesir: Dār al-Kutub al-Hadītsah, 1381 H.

Al-Fairuzabadi, Muhammad Bin Ya'qūb *Bash'āir Dhawī al-Tamyīz,* Mesir, Wizārah al-Auqāf Al-Majlis Al-'A'la li shu'ūn al-Islāmiyyah, t.th.

al-Fairuzabadi, Muhammad Bin Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥ īth,* Kairo, Dār Al-Hadīst, 2008

Al-Farmawi, Abdul Hayy, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawdhū'ī; Dirāsah Manhajiyyah Maw'dhū'iyyah,* Mesir: Jumhuriyyah, 1977.

Al-Farra', Abu Zakariya Yahya bin Ziyad, *Ma'ānī al-Qur'an,* Kairo: Dār al-Mishriyyah, t.th.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Iḥ yā' 'Ulūm al-Dīn,* Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah , 2012.

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *Mi'yār al-'Ilm fī Fann al-Manthiq,* Beirut: Dār al-Shādir, t.th.

Al-Isfahani, Ridha'i, *Manthiq Tafsīr Qur'ān,* Qom, Intisyārāt Jāmi'at al-Musthafā al-'Ālamiyyah, 1429 H.

Al-Jurjani, Ali Ibn Muhammad al-Sharif, *al-Ta'rīfāt,* Kairo: Dār al-Turāts, 1998.

al-Khafnawi, Muhammad Ibrahim, *Mu'jam Gharīb al-Fiqh wa al-Ushūl,* Kairo: Dār al-Hadīts, 1430/2009.

Al-Maturidi, Abu Manshur, *Tafsīr al-Māturidī,* Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1989.

Al-Mawardi, Ali bin Muhammad, *al-Aḥ kām al-Sulthāniyyah wa al-Wilāyah al-Dīniyyah,* Kuwait: t.p. 1409 H./1989 M.

Al-Muzhaffar, Muhammad Ridha, *al-Manthiq,* Beirut: Dār Al-Ta'āruf, 1980.

Al-Muzhaffar, Muhammad Ridha, *Ushūl al-Fiqh,* Maktab al-'A'l ām al-Islāmī, Qom, 1415 H.

al-Naisaburi, Wahidi Abul Hasan, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 1991.

al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin, *Tafsīr al-Qāsimī al-Musammā Maḥ āsin al-Ta'wīl,* Kairo: Dār Iḥ yā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1376/1957.

Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *al-Jāmi' Li Aḥ kām al-Qur'ān wa al-Mubayyin Limā Tadhammanahū min al-Sunnah wa Āyi al-Furqān,* Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1427/2006.

Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān,* Mesir, Dār al-Kutub al-Arabī, 1967.

Al-Qurthubi, Syamsuddin, *al-Jāmi' Li Aḥ kām al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.

Al-Qushairi, Muslim Bin al-Hajjaj, *Shaḥ īḥ Muslim,* Bairut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010

Al-Qusyairi, Abdul Karim, *al-Risālah al-Qusyayriyyah,* Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.th.

Al-Quzwaini, Muhammad Bin Yazid, *Sunan Ibn Mājah,* Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001

al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam Mufradat Alfāzh al-Qur'ān,* Beirut: Dar al-Fikr, t th.

Al-Razi, Abu Husain Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah,* Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 1422 H.

al-Razi, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabī, 1420.

Al-Sajistani, Sulaiman Bin Ash'ast Abi Dawud, *Sunan Abī Dāwūd,* Kairo, Bairut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010

Al-Samin al-Halabi, *'Umdat al-Huffāzh,* Beirut: Dār al-Kutub, 2000.

Al-Shabuni, Ali, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.*

Al-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.

Al-Shabuni, Muhammad Ali, *Rawā'i' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥ kām,* Damaskus, Maktabat al-Ghazzālī, 1980

Al-Shadr, Muhammad Baqir, *al-Madrasāt al-Qur'āniyyah, Qom: Markaz al-Abḥ āts wa al-Dirāsāt al-Takhashshushiyyah lil-Syāhid al-Shadr,* 1979.

Al-Suyuthi, Abdurrahman Jalaluddin, *al-Itqān,* Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

Al-Suyuthi, Abdurrahman Jalaluddin, *Ushūl al-Tafsīr,* Bairut, Dār al-Muqtabas, 2014

Al-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjāni, *al-Ta'rīfāt,* Kairo: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2012.

Al-Syirazi, Abu Ishaq bin Ali bin Yusuf al-Fairuzabadi, *al-Ma'ūnah fī al-Jadal,* t.tp.: Markaz al-Makhthūthāt wa al-Turāts, t.th.

al-Tamimi, Abu Faris Hammam bin Gholib, *Syarh Dīwān al-Farazdaq,* (Beirut: Dār al-Kitab al-Bannānī, 1983).

Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āyi al-Qur'ān,* Beirut: Dār al-Fikr, 1990.

Al-Thabathaba'i, Muhammad Husain, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Isma'iliyan, Qom: 1412 H.

Al-Thabathaba'i, Muhammad Husain, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Beirut: Dār al-Fikr, 2000/2005/1992.

Al-Thabathaba'i, Muhammad Husein, *Bidāyat al-Hikmah,* Qom: Madrasah Haqqāni 1354 HS.

Al-Thabrasi, *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān,* Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

Al-Tirmidzi, Muhammad Bin Isa, *Sunan al-Tirmidzī,* Bairut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010

al-Tsa’labi, Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim, *al-Kasyf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān,* Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Arabī, 2002.

Al-Wahidi, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*: Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.

Al-Zamakhsyari, Abul Qasim Mahmud bin Umar, *Asās al-Balāghah,* Beirut: Dār al-Shādir, 1399 H.

al-Zamakhsyari, Abul Qasim Mahmud Bin Umar, *Tafsīr al-Kasysyāf,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1407 H.

Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl,* Mesir: Musthafā al-Bāb al-Halabī, 1972.

al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad Ibn Abdullah, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* al-Qāhirah, Dār al-Hadīts, 2006.

al-Zarqani, Abdul Azhim, *Manāhil al-‘Irfān Fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.

Al-Zarqani, Muhammad Abdul Azhim, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān,* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004/2008.

Amin al-Khuli, *al-Tafsīr Ma‘ālim Hayātihi Manhajuhū al-Yawm,* Kairo: t.t., 1944;

Amin al-Khuli, *Min Hadyi al-Qur’ān fī Amwālihim,* Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah, 2000.

Amirullah Kandu, *Ensiklopedi Dunia Islam (Dari Masa Nabi Adam a.s Sampai Dengan Abad Modern),* Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.

Andre Hardjana, *Kritik Sastra: Sebuah Pengantar,* Jakarta: Gramedia, 1981.

Armai Arief, *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam,* Jakarta: Ciputra Press, 2002.

Asghar Ali Engineer, Devolusi Negara Islam, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Azyumardi Azra, *Pendidikan Kewarganegaraan (Civic Education)*, Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, 2003.

Badruddin al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muḥ īth fi Ushūl al-Fiqh,* Dār al-Kutub.

Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Turāts, 1957.

Baihaqi, A.k, *Ilmu Mantik: Teknik Dasar Berfikir Logik,* Jombang: Darul Ulum Press, 1996

C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature,* New York: Macmillan Publishing Company, 1980.

Clinton Bennett, *Interpretating the Qur'an: A Guide for the Uninitiated,* London: Continuum, 2010.

Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 2000.

Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*.

Fahd Abdurrahman al-Rumi, *Ittijāh al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Asyar,* Saudi Arabia: t.p., t.th.

Farid Esack, *The al-Qur'an: A Short Introduction,* terj. Norma Arbi'a Juli Setiawan, Depok: Inisiani Press, 2004.

Farid Essack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression,* Oxford: Oneworld Publication, 1996/1997.

Faruq Aḥ mad Dasuqi, *Istikhlāf al-Insān fi al-Ardh,* Mesir: Dār al-Da'wah, Iskandariyyah, t.t.

Fazlur Rahman, *Islam & Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* Chicago dan London: The Universiy of Chicago Press, 1984.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago dan London: The University of Chicago Press, 1982.

Fazlur Rahman, *Major Themes of The al-Qur'an,* Bandung: Pustaka, 1983.

Fazlur Rahman, *Major Themes of The al-Qur'an,* Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.

Fazlurahman, *Major Themes of the Quran,* Minneapolis: Bibliotheca Islamica. Inc., 1994.

Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah" dalam Koentjaraningrat (ed), *Metode-metode Penelitian Masyarakat,* Jakarta: Gramedia, 1997.

Fudhail bin Iyadh dan Ma'ruf al-Kurkhi, *Mishbāh al-Sharī'ah wa Miftāḥ al-Haqīqah,* Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyyah, 1999.

Gabriel Said Reynold (ed.), *The Quran in Its Historical Context,* New York: Routledge, 2008; Mustafa al-A'zhami, *The History of The Quranic Text: From Revelation to Compilation, A Comparative Study with the Old and New Testament,* Leiceste-England: UK Islamic Academy, t.th.

George F. Kreller, *Logic and Language of Education,* t.tp.: John Wiley & Sons Ltd, 1966.

Ghufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.

Hakim, *al-Jasymī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr,* Qom: Madrasah Haqqāni 1354 HS.

Hamruni, *Strategi dan Model-Model Pembelajaran Aktif Menyenangkan,* Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Hans Robert Jauss, *Toward am Asthetic Reception,* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

Harold J. Laski, *A Grammar of Politics,* London, t.p., 2007.

Harold J. Laski, *Political Thought in England from Locke to Bentham,* London: t.p., 1999.

Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam,* Jakarta: UIN Press, 1986.

Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan,* Jakarta: Bulan Bintang, 1979.

Hasjmy, *Dimana Letaknya Negara Islam,* Surabaya: Bina Ilmu, 1984.

Hizbut Tahrir Britain, *The Method to Re-Estasblish the Khilafah and Resume the Islamic Way of Life,* London: al-Khilafah Publication, 2000.

Holk H. Dengel, *Darul Islam dan Kartosuwirjo Langkah Perwujudan Angan-angan yang Gagal,* SH, 1995

Ibn Asyur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr,* Beirut: Dār al Shadr, 1965.

Ibn Asyur, *Tafsīr al-Taḥ rīr wa al-Tanwīr,* Tunisia: Dār Souhnoun li al-Nashr wa al-Tawzī‘, t.th.

Ibn Faris, Ahmad bin Zakariā, *Maqāyīs al-Lughah,* Kairo, Dār al-Hadīts, 2008.

Ibn Hambal, Ahmad Bin Muhammad, *Musnad Ahmad,* Bairut, Mu’assasah al-Risalah, 1995.

Ibn Hamid al-Ghazali, *Mi‘yār al-‘Ilm fī Fann al-Manthiq,* Beirut: Dār Sadr, t.th.

Ibn Hazm, *al-Taqrīb li Hadd al-Manthiq wa al-Madkhal ʻIlayh bi al-Alfāzh al-ʻĀmmiyyah wa al-Amtsilah al-Fiqhiyyah,* Beirut: Dār al-Hayāt, 1959.

Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʻAzhīm,* Dār al-Thaybah, 1999

Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* Beirut: Dār al-Qalam, 1984.

Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah,* Kairo: Dār al-Kutub, 2000.

Ibn Mandzur, *Lisān al-ʻArab,* Kairo: Dār Ihyā' al-Turāts, t.th.

Ibn Rusyd, *Talkhīsh al-Qiyās Li Aristhū,* t.tp.: al-Silsilah al-Turātsiyyah, 1988.

Ibn Sina, *al-Syifā,* Qom, Maktabah Ayatullah Mar'asyi al-Najafi, 1404 H.

Ibn Taimiah, *al-Furqān bayna Awliyā' al-Raḥ mān wa Awliyā' al-Syaythān,* al-Riyādh: Maktabat al-Maʻārif, t.th.

Ibn Taimiyah, *al-Khilāfah wa al-Mulk,* Urdun, Maktabah al-Manar al-Islamiyyah, 1994

Ibn Zakariya, *Muʻjam al-Maqāyīs fī al-Lughah,* Beirut: Dar al-Fikr, 1415 H/ 1994 M.

Ibnu Mandzur, *Lisān al-ʻArab,* Beirut: Dār al-Hadīts, t.th.

Ibrahim Anis dkk, *al-Muʻjam al-Wasīth,* Kairo: Majmaʻ al-Lughah al-ʻArabiyyah, 2000.

Ibrahim Anis, *al-Muʻjam al-Wasīth,* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ibrahim Madzkur, *al-Muʻjam al-Falsafī,* Kairo: al-Hai'ah al-'Āmmah lī al-Shun al-Mutabi' al-Amiriyyah, 1979.

Ingrid Mattson, *The Story of the Quran: Its History and Place in Muslim Life,* Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

Irving M. Copi, *Introduction to Logic,* USA: Pearson, 2014.

Isfahani, Muhammad Ali Ridha'i, *Manthiq Tafsīr Qur'ān,* Qom: Intisyārāt Jāmiʻat al-Mustafa al-ʻĀlamiyyah, 1429 H.

Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi,* Jakarta: Teraju, 2002/2003.

Ismail bin Hammad al-Jauhari, *Tāj al-Lughah wa al-Shiḥ āh al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Shādir, t.th.

Izza Rohman, *Salafi Tafsirs: Textualist or Authoritarian,* al-Qur'an and Hadits Academic Society

J. D. Parera, *Teori Semantik,* Jakarta: Erlangga, 2004.

J. Kirk & M. L. Miller, *Realibility and Validity in Qualitative Research,* Berverly Hills: Sage University Paper,1986.

J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran,* Jakarta: PT Raia Grafindo Persada, 1997.

J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*, Jakarta: Rajawali Pers, 1996.

J.J.G Jansen, *The Interpretation of The Koran in Modern Egypt,* Leiden: E.J. Brill, 1980.

J.M.S Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation;* 1880-1960, Leiden: Berlin, 1968.

Jawad Tahir, *Manhaj Baḥ ts al-Adab,* Baghdad: Mathba'at al-'Aynī, 1970.

Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam (Telaah kritis Ibn Taimiyyah Tentang Pemerintahan Islam),* Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

Lalu Murdi, *Memahami Makna Objektivitas dan Subjektivitas dalam Penulisan Sejarah,* Artikel Ilmiah Online, diakses 17 Agustus 2017.

Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991.

Logeman, *A History of Political Theory,* Oxford: Oxford Publishing, 1993.

Loren Bagus, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

M. Alfatih Suryadilaga, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir,* Yogyakarta: Penerbit TERAS, 2005.

M. Ali Hasan, *Ilmu Manthiq Logika,* Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992.

M. Amin Abdullah, *Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan,* kata pengantar dalam "Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif", karya Khaled Aboud el-Fadl, Jakarta: Serambi, 2003.

M. Ater Semi, *Materi Sastra,* Padang: Sridarma, 1984.

M. Fu'ad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qur'ān,* Kairo: Dār al-Hadīts, 2007.

M. H. Abrams, *A Glossary of Literary Terms,* Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2013.

M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman,* Yogyakarta: UII Press, 2000.

M. Napis Djuaeni, *Kamus Kontemporer; Istilah Politik-Ekonomi,* Jakarta: Teraju, 2005.

M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 1995/1998.

M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat,* Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007/1999.

M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al al-Qur'an; Study Kritis atas Tafsir al Manar,* Jakarta: Lentera Hati, 2006.

M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.

M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh,* Jakarta: Lentera Hati, 2011

M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an,* Bandung, PT. Mizan Pustaka: Mizan, 1996.

M. Syarif, *Para Filosof Muslim,* Bandung: PT. Mizan Pustaka 1996.

M.F. Zenrif, *Sintesis Paradigma Studi al-Qur'an,* t.p: Malain Press, 2008.

Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia,* Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.

Mani' Abdul Halim Mahmud, *Manāhij al-Mufassirīn,* Kairo: Dār al-Kitāb al-Mishr, 1978.

Marianne Jorgensen dan Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method,* Los Angeles: Sage, 2002.

Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations,* terj. Caroline Higgitt, London dan New York: Routledge, 2011.

Max Weber, *Economy and Society,* USA: University of California Press, 1922.

Md. Yousuf Ali, *"A Contextual Approach to the Views of Muslim Feminist Interpretation of the al-Qur'an Regarding Women and Their Rights".*

Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003.

Moch Nur Ikhwan, M*eretas Keserjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Naṣ r Abu Zayd,* Jakarta Selatan: Teraju, 2003.

Moh. Toriquddin, *Relasi Agama dan Negara (Dalam Pandangan Intelektual Muslim Kontemporer),* Malang: UIN Malang Press, 2009

Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Quran: Themes and Styles,* London dan New York: I.B Tauris, 2011.

Muhammad Abdurrahman al-Badawi, *al-Manhajiyyah fi al-Buhūts wa al-Dirāsah al-Adabiyyah,* Susah-Tunis: Dār al-Thibā'ah li al-Ma'ārif wa al-Nasyr, 2000.

Muhammad Ali Ayadhi, *al-Mufassirūn Hayātuhum wa Manhajuhum,* Teheran: Mu'assasah al-Thibā'ah wa al-Nasyr, 1414 H.

Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāzh al-Qur'ān al-Karīm,* Turki: al-Maktabah al-Islāmiyyah, 1984.

Muhammad Hasan Jabal, *al-Mu'jam al-Isytiqāqī al-Mu'ashshal,* Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Muhammad Husein al-Ziyat, *Tārīkh al-Adab al-'Arabī,* Kairo: Dār al-Nahdhah, t.th.

Muhammad Ismail, *al-Fikr al-Islāmī,* Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

Muhammad Roy, *Ushul Fiqih Mazhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqih,* Yogyakarta: Safira Insani Press, 2004.

Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah,* Damaskus: al-Ahālî li al-Nashr wa al-Tauzī', 1992.

Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara (Ajaran, Sejarah dan Pemikiran),* Jakarta: UI Press, 1990.

Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan, Catatan Kritis Atas Berbagai Isu Epistemologis,* Jakarta, Sadra Press 2010.

Musa'id bin Sulaiman al-Thayyar, *Fushūl fī Ushūl al-Tafsīr,* Beirut: Dār al-Fikr, t.th., 27.

Mushthafa Muslim, *Mabāhits fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī,* Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.

Musthafawi, *al-Taḥ qīq fī Kalimāt al-Qur'ān,* Beirut: Mu'assasah al-A'lamī, t.th.

Nanang Gozali, *Metodologi Ilmu Tafsir,* Pengantar Abd Muin Salim, Yogyakarta: Teras, 2005.

Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an,* Jakarta Selatan: Paramadina, 2001.

Nashir al-Sa'di, *Taysīr al-Karīm al-Raḥ mān fī Tafsīr Kalām al-Mannān,* Dār Ibn Hazm: Lebanon, 2002

Nashir Makarim Shirazi, *al-Amtsal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal,* Madrasah al-Imām Alī bin Abī Thālib, Qom: 1426 H.

Nashir Makarim Syirazi, *al-Amtsāl fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal,* Kairo: Dār al-Fikr, 1998.

Nashir Makarim Syirazi, *Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh Muqāran 1,* Qom 1385 HS, Madrasat al-Imām Aliy bin Abī Thālib.

Nashr Hamid Abu Zayd, *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Āliyyāt al-Ta'wīl,* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafī al-'Arabī, 2005.

Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Beirut-Lebanon: al-Markaz al-'Arabī al-Tsaqafī, 1996.

Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005

Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia,* Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003.

Nashruddun Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Nina M. Armando (et al), *Ensiklopedi Islam,* Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.

Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif,* Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language,* London dan New York: Longman, 1995.

Norman Fairclough, *Language and Power,* London, Taylor & Francis Ltd, 2015

Nurcholis Madjid, *Khazanah Intelektual Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Nurcholis Majid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan,* Jakarta: Penerbit Mizan, 1994.

Nuruddin Ittir, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm,* al-Sibāḫ : Damshīq, t.th.

Omid Safi (ed), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism,* Oxford: Oneworld Publications, 2004.

Pius A Partanto, M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer,* Surabaya: Penerbit Arkola, t.th.

Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḫ īd wa al-'Adl,* Mesir: al-Shirkah al-'Arabiyyah, 1380 HS.

Rachmat Djoko Pradopo, *Kritik Sastra Indonesia Modern,* Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Raghib al-Isfahani, *Abu al-Qasim Husein bin Muhammad, Mufradāt Alfāzh al-Qur'ān,* Damaskus: Dār al-Qalam, 1416 H.

Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm,* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Ridha Mu'addab, *Raveshhāye Tafsīr Qorān,* Qom, Universitas Qom, 1390 HS.

Rifat Syauqi Nawawi, *Pengantar Ilmu Tafsir,* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Rosdi Ruslan, *Metode Penelitian Publik,* Surabaya: PT. Raja Grafindo Persada, 2003).

Sa'aduddin al-Tiftazanī, *Matan Tahdzīb al-Manthiq wa al-Kalām,* Mishr: Mathaba'āt al-Sa'ādah, 1912.

Sa'id Hawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr,* Kairo: Dār al-Salām, 2003.

Said Agil Husain al-Munawar, *al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki.*

Sayyid Ridha Mu'addab, *Raveshāye Tafsīr Qur'ān,* Qom: Intishārāt Daneshgāh Qom, 2000.

Sayyid Syarif Ridha, *Nahj al-Balāghah al-Mukhtār Min Kalām Amīr al-Mu'minīn,* al-Risālah 53, Karbala', Markaz Ihyā' al-Turāts, 2016.

Shalah Abdul Fatah, *al-Tafsīr al-Mawdhū'ī bayn al-Nazhariyyah wa al-Tathbīq,* Jordania: Dār al-Nafā'is, 1997.

Sibawaihi, *Hermenutika al-Qur'an Fazlur Rahman,* Yogyakarta: Jalasutra, 2007.

Siti Maryam, *Sejarah Peradaban Islam (Dari Masa Klasik Hingga Modern).* Yogyakarta: LESFI, 2002.

Supiana, *Ulumul al-Qur'an,* Bandung: Pustaka Islamika, 2002.

Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir,* Yogyakarta: Teras, 2005.

Syaiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufasir al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2007.

Taib Tahir Abd Mu'in, *Ilmu Manthiq (Logika),* Jakarta: Widjaya, 1981

Taqiyyuddin bin Taimiyyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyyah fi Ishlāh al-Ra'ī wa al-Ra'iyyah,* Riyadh: Dār al-Turāts, t.th.

Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual,* Bandung: Mizan, 1994.

Thahir al-Jazari, *al-Tawjīh,* Kairo: Dar al-Fikr, t.th.

Thahir bin Asyur, *al-Taqrīb li al-Tafsīr al-Taḥ rīr wa al-Tanwīr,*

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

Toshihiko Izutsu, *God and Man in The al-Qur'an, Semantics of The Qura'nic Weltanchauung,* Amazon: Ayer Co Pub, 1988.

U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Wahbah Zuhaili, *al-Munir,* Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

William Harmon, C. Hugh Holman, *A Handbook to Literature*. Prentice Hall PTR, 1995

Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmū' Syarh al-Muhadzdzab,* Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Yunus Ali al-Muhdhar dan Bey Arifin, *Sejarah Kesusastraan Arab,* Jakarta: Bina Ilmu, 1983.

Yunus Hasan Abidu, *Tafsir al-Qur'an; Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir,* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.

Yusuf Musa, *Al-Qur'an dan Filsafat,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.

Yusuf Qardhawi, *Education and Economy in the Sunnah,* t.tp.: t.p., 2012.

Zainal Abidin Ahmad, *Piagam Nabi Muhammad SAW: Konstitusi Negara Tertulis yang Pertama di Dunia,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Zakki Fuad, *Negara Islam atau Negara Nasional (Pemikiran Fundamentalis vs Liberal),* Kediri: Jenggala Pustaka Utama, 2007.

Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi, Tafsir Tematik : Islam Rahmatan Lil-Alamin,* Jakarta: Puasa Oasis, 2010.

Zuhairi Misrawi, *MADINAH: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muhammad SAW,* Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2009.

Zulkarnaini Abdullah, *Yahudi dalam al-Qur'an,* Depok: ElSAQ Press, 2007.

B. Jurnal dan Karya Penelitian

Abd Muin Salim, *Tekhnik Interpretasi dalam Metodologi Tafsir,* Orasi pengukuhan Guru Besar di hadapan Rapat senat Luar Biasa IAIN Alauddin Ujung Pandang, 28 April 1999.

Abdul Kabir Hussain Salihu, "Mohammad Arkoun's Theory of al-Qur'anic Hermeneutics: A Critique," *Intellectual Discourse* 14, 1, 2006.

Abdullah Ahmed al-Na'im, *Toward am Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1996.

Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.

Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008.

Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of SOAS* 71, 2, 2008.

Abdullahi Ahmed al-Na'im, *Toward an Islami Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1990.

Adis Duderija, "Construction of the Religious Self and the Other: The Progressive Muslims Manhaj, *Studies in Contemporary Islam* 10, 1-2, 2008 .

Adis Duderija, "Islamic Groups and their World-views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims", *Arab Law Quarterly* 21, 2007.

Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* Vol. 5, 7, 2011.

Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications," *Religion Compass* 5, 7, 2011.

Adis Duderija, "Neo-Traditional Salafi al-Qur'an-Sunnah Hermeneutic and the Construction of a Normative Muslimah Image," *HAWWA* 5, 2-3, 2007.

Adis Duderija, "The Interpretational Implications of Progressive Muslims' al-Qur'an and Sunna Manhaj in Relation to their Formulation of a Normative Muslima Construct," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, 4, 2008.

Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Quran Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman", *Disertasi,* Program Pascasarjana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.

Aiman A. El-Desouky, "Between Hermeneutic Provenance and Textuality: The Quran and the Question of Method in Approaches to World Literature", *Journal of Quranic Studies,* Vol. 16, Issue 3, October 2014, Edinburgh University Press.

Barbara Strowasser, The al-Qur'an and Its Meaning, *The Arab Studies Journal* 3, 1, 1995.

Basit B Koshul, "Fazlur Rahman's Islam and Modernity Revisited," *Islamic Studies* 33: 4, 1994.

Cecep, "Pembaharuan Muhammad Abduh dalam Tafsir", *Tesis,* Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1992.

Eman M. Ahmed, *Muslim Identity Politics: Contestation, Confusion and Certitude, dalam Critical Thinkers for Islamic Reform,* A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam, Brainbow Press.

Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternative", *International Journal of Middle East Studies,* vol. 1, no. 4, 1970.

Fazlurahman, "An Autobiographical Note". *Journal of Islamic Research,* Vol. 4, no. 4, 1990.

Ismatilah, Ahmad Faqih Hasyim, M. Maimun, *Makna Wali dan Auliya' dalam Al-Qur'an (Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)"; Dhiyā' al-Afkār,* vol. 4, no. 02 Desember 2016.

Jasser Auda, "Abrogation of Rulings' Methodology: A Critique," *Intellectual Discourse* 12, 2, 2004

Muhammad Faisal Hamdani, "Metode Heurmenetika M. Shahrur dalam Memahami Al-Quran dan Implikasinya terhadap Penetapan Hukum Studi terhadap Pemikiran M. Shahrur dalam Kitab Alkitab wa Alquran: Qiraah Mu'asirah", *Disertasi,* SPs. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

Omid Safi, "Between the Seventh and the Twenty-First: Musings on Text and Contexts in the Early Twenty First Century," *The American Journal of Islamic Sosial Sciences.*

Patrick Sookhdeo, "Issues of Interpretating the al-Qur'an and Hadith, Connections," *The Quarterly Journal,* 2006.

R. Kranen Burg, *Political Theory,* Oxford: Oxford University Press, 1939.

Randy W. Nelson, "The Challenge of Canonical Critiscism to Background Studies", *Journal of Biblical Studies,* Vol. 6, No. 1, Juni 2006.

Robert Maclver, *Politics and Society,* USA and London: Atherton Press, 1969.

Roger Soltau, *The Economic Functions of The State,* London: Toronto Press, 1921.

Shazadi Pakeeza dan Ali Asghar Chishti, "Critical Study of Approaches to the Exegesis of the Holy Quran", *Pakistan Journal of Islamic Research,* Vol. 10, 2012.

Simon A. Wood, "Rethinking Fundamentalism: Ruhollah Khomeini, Mawlana Mawdudi, and the Fundamentalist Model," *JCRT 11*, 2 (2011).

Tariq Ramadhan, *Western Muslims and The Future of Islam,* New York: Oxford University Press, 2004.

Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia,* (ed) Abdullah Saeed, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Taufik Adnan Amal dan Syamsul Rizal Pangabean, *"A Contextual Approach to the al-Qur'an" dalam Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (ed) Abdullah Saeed, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Thameem Ushama, "Asbāb al-Nuzūl and Its Relevance in Interpretating the al-Qur'anic Text", *al-Bayan Journal of al-Qur'an and al-Hadis* 3: 31-54, 2005.

Ulin Nuha, "Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir (Studi Buku al-Dakhīl Karya Fayed (1936-1999 M)", *Disertasi,* SPs. UIN Jakarta, 2015.

W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Quran,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991

Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Asthetic Respons*, London : The Johns Hopkins University Press, 1987.

Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Nashr Hamid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpretating the al-Qur'an", *Ph.D Dissertation,* McGill University, 2001.

C. Berita Online dan Makalah

Ahmad Isomuddin, *Gerakan Politik HTI Berbalut Dakwah Menuju Khilafah Islamiyyah,* 2014

Andi Hartik, "Said Aqil: Nabi Muhammad Tidak Pernah Mendeklarasikan Negara Islam", *Artikel Online,* dalam https://regional.kompas.com/read/2017/06/05/21403481/said.aqil.nabi.muhammad.tidak.pernah.mendeklarasikan.negara.islam. Diakses 6 Juni 2018.

BBC *Online,* "Cabut SK badan hukum, Pemerintah resmi bubarkan HTI", dalam http://www.bbc.com/indonesia/indonesia-40651986, diakses 28 Juli 2017.,

Farazdaq, *Alam Yaku Jahlan Ba'da Sab'īna Hujjah, al-Dīwān fī al-'Ashr al-Umawī,* dalam https://www.aldiwan.net/poem1285.html, diakses 23 Mei 2018.

https://www.aldiwan.net/poem1285.html,

Ibrahim Kalin, Oxford Islamic Studies Online, *"Islam and Science",* http://www.oxfordislamicstudies.com/Public/focus/essay1009_science.html

Kamus *Online,* "Pengertian Rasio", dalam http://arti-definisi-pengertian.info/pengertian-arti-rasio/, diakses 8 Sepetember 2017.

Kompas *Online,* "HIT Resmi Dibubarkan Pemerintah", dalam http://nasional.kompas.com/read/2017/07/19/10180761/hti-resmi-dibubarkan-pemerintah, diakses 28 Juli 2017.

Kumparan *Online,* "Alasan Pemerintah Bubarkan HTI", dalam https://kumparan.com/muhamad-iqbal/alasan-pemerintah-resmi-bubarkan-hti, diakses 28 Juli 2017.,

M. Labib Syauqi, "Menuju Tafsir Manthiqi; Sebuah Corak Kajian Tafsir Kontemporer", [*Artikel Online*], dalam http://www.iiq.ac.id/index.php?a=artikel&d=2&id=191, diakses 10 September 2017.

Mun'im Sirry, *Keniscayaan Tafsir kontekstual, [Artikel Online]*, dalam https://geotimes.co.id/kolom/agama/argumen-keniscayaan-tafsir-kontekstual/, diakses 10 September 2017.

Nif atau Rmol, "Konsep Negara Islam Tidak Cocok di Indonesia", *Berita Online,* dalam http://www.rmoljabar.com/read/2017/05/05/42452/Konsep-Negara-Islam-Tidak-Cocok-di-Indonesia-, diakses 9 Agustus 2018.

Rahmat Nur Hakim, "KH Ma'ruf Amin: Indonesia Bukan Negara Islam, tetapi Negara", *Artikel Online,* dalam https://nasional.kompas.com/read/2017/10/10/08462301/kh-maruf-amin-indonesia-bukan-negara-islam-tetapi-negara-kesepakatan, diakses 30 Juni 2018.

Sumanto al-Qurthubi, *"Konsep Negara Islam itu Sekuler", Artikel Online,* dalam http://redaksiindonesia.com/read/konsep-negara-islam-itu-sekuler.html, diakses 2 Agustus 2018.

Tempo *Online,* "HTI Resmi Dibubarkan, Kemenkumham Cabut Status Hukumnya", 19 Juli 2017, dalam https://nasional.tempo.co/read/news/2017/07/19/078892580/ hti-resmi-dibubarkan-kemenkumham-cabut-status-hukumnya, diakses 28 Juli 2017.

Website Resmi https://hizbuttahrir.org/, diakses 14 Agustus 2018.

PROFIL PENULIS

Muhammad Shodiq, lahir tanggal 15 April 1975 M bertepatan dengan 3 Rabi'ul Tsani 1395 H. di Puger-Jember Jawa Timur, putra ketiga dari tujuh bersaudara dari pasangan suami istri H. Abdullah Lastak dan Hj. Saimuna. Perjalanan formal akademiknya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah Al-Khairiyah Puger-Jember lulus 1980. Kemudian *nyantri* di Pondok Pesantren Yayasan Al-Ma'had Al-Islami (YAPI) Bangil Jawa Timur sampai Aliyah lulus 1984, sebagai santri berprestasi ia direkomendasikan mengikuti program studi beasiswa luar negeri Jurusan Islamologi *(ma'ārif islāmi)* di Al-Mustafa Internastional University Iran lulus 1998 setingkat sarjana Strata 1, berikutnya tercatat sebagai lulusan terbaik di IAIN Sunan Ampel Surabaya Fakultas Tarbiyah Jurusan PBA 2009. Setelah itu melanjutkan S2 Ilmu Tafsir Al-Qur'an Institute Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta lulus 2015 dan pada puncak jenjang akademiknya, ia menuntaskan studi S3 Ilmu Tafsir Al-Qur'an di lembaga yang sama lulus 2018 dengan *yudisium cum laude*.

Selain latar belakang formal tersebut, juga tercatat sebagai alumni angkatan 5 mengikuti program *non-gelar shortcourse* pemikiran Islam 2012 di Lembaga Riset dan Program Shortcourse Al-Mustafa Iran. Kecintaannya kepada kajian al-Qur'an dan Tafsir, pernah membawanya menjadi Direktur Rumah Quran dan Hadis Al-Mustafa (RAHMAT) Jakarta (2017-2019) yang sebelumnya pernah dijabatnya pada 2010-2012 di program unggulan Yayasan Hikmat Al-Mustafa.

Pengalaman dan karir akademiknya di antaranya adalah sebagai dosen *Al-Dakhīl fi al-Tafsīr,* Ulum Al-Qur'an dan Sirah Nabawiyyah di STFI Sadra Jakarta (2016-sekarang), penerjemah bahasa Arab dan Persia, penulis, dan narasumber di beberapa kegiatan ilmiah. Pernah menjadi tim penterjemah protokoler tamu negara di acara internasional ASIA-AFRIKA Jakarta untuk delegasi Iran 2015.

Bahkan dalam pengalaman managerialnya, ia tercatat pernah menjabat menjadi ketua HUMAS di Kantor Perwakilan Univ. Int. Al-Mustafa di Indonesia (2011-2013), Sekretaris Eksekutif Direktur lembaga yang sama (2013-2016), dan Ketua HUMAS Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra (2016-2018).

INSTITUT PERGURUAN TINGGI ILMU AL-QUR'AN
INSTITUT
PTIQ
JAKARTA

Metode *Manthiqi* sebagai metode tafsir Al-Qur'an memiliki alur logika yang benar, berdiri di atas unsur-unsurnya yang kokoh terdiri dari prinsip dan kaidah, sumber dan pendekatan serta gaya tafsir. Nalar logikanya melalui tahapan-tahapan berpikir yang konsisten dengan melihat objek objek konteksnya, mulai dari konteks literal, kronologi, hukum hingga konteks kontemporer. Hingga kemudian tafsir disimpulkan dengan tahapan-tahapan memahami tujuan ayat, melepaskan subjektivitas yang tidak relevan terkait di masa turunnya, dan mengambil kaidah universal ayat, hingga menerapkannya pada objek yang baru yang relevan.

Metode *Manthiqi* merupakan bentuk kritik tafsir tekstual dan kontekstual sehingga keduanya bisa saling bersinergi dan berintegrasi. Sebagai hasil penelitian karya ini juga bertujuan untuk memformulasikan keduanya dalam metode penafsiran yang logis dan kontekstual.

Buku ini ini menjelaskan operasionalisasi metode manthiqi yang membidik penafsiran dari sisi metode berpikir yang logis, selain itu juga membahas secara tuntas proses integrasi secara komprehensif berbagai metode tafsir pada kasus khusus sehingga tidak terpaku pada perspektif tertentu akan tetapi proporsional sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dan selanjutnya adalah mengungkap alur logika tafsir kontekstual sehingga penafsiran kontekstual yang dihasilkan memiliki kerangka konseptual yang jelas sebagai bukti bahwa penafsiran tersebut sesuai dengan logika berpikir yang benar.

Metode *Manthiqi* ini diharapkan dapat memberikan solusi dalam persoalan sosial khususnya dalam konteks Indonesia melalui penafsiran logis Tafsir Al-Qur'an yang kontekstual integratif.

PTIQ PRESS
Litapdimas

ISBN 978-623-91936-9-8

DIREKTORAT PENDIDIKAN TINGGI KEAGAMAAN ISLAM
DIREKTORAT JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM
KEMENTERIAN AGAMA RI